161



Génesis 1-11

Los pasos de la humanidad sobre la tierra

Jean L'Hour

verbo divino

161



Génesis 1-11

Los pasos de la humanidad sobre la tierra

Jean L'Hour

verbo divino

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Cuadernos bíblicos
161

Traducción: *Pedro Barrado y Mª del Pilar Salas.*

Título original: *Genèse 1.11. Les pas de l'humanité sur la terre*

Maquetación y corrección: José M.ª Díaz de Mendívil Pérez

Printed in Spain.

Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra).

Depósito legal: NA 1611-2013

ISBN: 978-84-9945-622-5

CB
161

JEAN L'HOUR

Génesis 1-11

Los pasos de la humanidad sobre la tierra

evd

«Una manzana, dos peras y montones de pepinos»: este resumen irreverente, surgido de la tradición popular, atestigua la sólida inscripción de Génesis 2-3 en la cultura. No insistiremos en las aproximaciones. Así, el texto bíblico habla solamente de un «fruto»; ahora bien, a partir de la traducción latina, la imaginación occidental relacionó *mālum*, 'manzana', fruto muy extendido, con *mălum*, 'desgracia, mal' (cf. el árbol del conocimiento «del bien y del mal»), y jugó con las palabras: *E malo nascitur omne malum*, 'de una manzana nació todo el mal'.

Este trabajo, elaborado por Jean L'Hour, invita a releer con precisión el texto bíblico, incluso corriendo el riesgo de perturbar prejuicios y algunas imágenes bien ancladas en nuestra memoria colectiva. Cuarenta años después de un primer Cuaderno Bíblico redactado por Pierre Grelot (*Hombre, ¿quién eres?*, CB 4, 1973), ofrecemos un enfoque de la exégesis crítica sobre la materia, una recuperación de adquisiciones y de propuestas para continuar la lectura.

Se ha hecho habitual hablar de «relato de los orígenes» a propósito de Génesis 1-11. Aunque este haya sido el caso para el pasado, la palabra «origen» no hay que tomarla en sentido cronológico, histórico. Sería más justo hablar aquí de una búsqueda de la identidad del ser humano, de las causas profundas, permanentes, existenciales, de su actuación en el mundo y de sus relaciones con Dios. Desde este punto de vista es útil recordar que, en hebreo, *adam* no es primeramente un nombre propio ('Adán'), sino un nombre común ('el ser humano').

El subtítulo del trabajo, por tanto, no es, como cabría esperar, «los *primeros* pasos de la humanidad sobre la tierra»; los pasos en cuestión se dan ahora en nuestro suelo, todavía y siempre. Aunque el estilo y el modo de los capítulos iniciales del Génesis son «míticos» (cf. pp. 4-5), su búsqueda de verdad continúa sorprendiendo por su pertinencia e interrogando a los lectores.

Que la lectura de la Biblia haga que seamos más humanos, humanos «a imagen y semejanza» de Dios.

GÉRARD BILLON

- **Jean L'Hour** es presbítero de las Misiones Extranjeras de París. Antiguo alumno del Pontificio Instituto Bíblico de Roma y de la Escuela Bíblica de Jerusalén, ha enseñado Sagrada Escritura en el Colegio General de Penang (Malasia). Autor de *La morale de l'Alliance* (1966), *Morale et Ancien Testament* (en colaboración, 1976), *Si je savais comment L'atteindre* (1981), ha participado en la traducción de la *Bible Bayard* (Génesis, Levítico, Números, Joel y Qohélet, 2001) y ha publicado varios estudios sobre el Pentateuco. Después de compaginar investigación bíblica y trabajo, actualmente vive en comunidad en Toulouse; sus principales actividades actuales son la animación de grupos bíblicos, la investigación exegética y... la práctica de la bici.

Génesis 1-11

Los pasos de la humanidad sobre la tierra

Los primeros capítulos del Génesis han seducido a pensadores, teólogos y artistas. Hoy sabemos que se parecen a los mitos de Mesopotamia, pero su profunda verdad sigue estando muy viva. En forma poética y llena de imágenes nos hablan de Dios, de la creación, del ser humano en la creación. Son polifónicos y, en ellos, escuchamos la voz de diversos escritores surgidos del pueblo de Israel que tratan de expresar una realidad divina y humana difícil de captar. Tras una visión de conjunto sobre la época de estos escritores seguiremos, capítulo tras capítulo, la manera en la que imaginan la historia de la humanidad y el sentido que le dan.

Por **Jean L'Hour**

Los pasos de la humanidad sobre la tierra

Los once primeros capítulos del Génesis son un monumento de la literatura. Desde hace dos mil quinientos años no dejan de avivar, más allá incluso de cualquier confesión, judía, cristiana o musulmana, la curiosidad de los comentaristas, de interrogar a pensadores y teólogos, de alimentar la imaginación de los artistas. Además de la excepcional calidad literaria de los relatos, su horizonte universal tanto como su realismo cotidiano los convierten naturalmente en un patrimonio de toda la humanidad. Este conjunto, llamado frecuentemente «relato de los orígenes», ocupa un lugar aparte en la Biblia, hasta el punto de que aparece en ella como un cuerpo extraño. En efecto, en ningún momento se hace en ellos mención de Israel ni de los acontecimientos fundacionales –promesas patriarcales, éxodo de Egipto, alianza del Sinaí, travesía del desierto, conquista, alianza davídica– sobre los que descansan la fe de Israel y la conciencia de su identidad.

Estos capítulos, que ponen en escena a personajes con nombres simbólicos (Adán, Eva, Caín, Abel, Henoc, Sem, Jafet, Nemrod) en lugares absolutamente simbólicos (jardín, Edén, Nod, Oriente, Babel), solo encuentran escasos ecos en el resto de la Biblia canónica, si exceptuamos las relecturas de Gn 1 en Jeremías, el Deuteronomio y, sobre todo, el Déutero-Isaías (cf. p. 7). Para que los relatos de Gn 2-4 encuentren una posteridad literaria habrá que esperar a los relatos tardíos de *Jubileos*, de *1 Henoc*, del *IV libro de Esdras*, en los siglos II y I a. C., *La vida de Adán y Eva*, en el siglo I de nuestra era, y, por supuesto, los escritos del Nuevo Testamento[1].

Frente a estos textos, ¿estamos en presencia de vestigios respetables de un pasado superado para siempre? ¿O bien tienen aún algo que decirnos, cuestiones que plantearnos e incluso respuestas que ofrecernos? El lector moderno nada aquí fuera de la historia, en un universo mítico que le resulta extraño. Como conocemos mejor hoy el ambiente cultural del Próximo Oriente antiguo, en el que está inmerso Gn 1-11, podemos preguntarnos si la Biblia dice algo distinto de lo que se contaba en Mesopotamia o en Grecia.

Al poner como subtítulo al presente trabajo «los pasos de la humanidad sobre la tierra», tratamos de subrayar la dinámica que subyace en el relato y la naturaleza del drama que se desarrolla en él. La Biblia nos enseña que Dios creó el universo y todo lo que contiene y, para hacer eso, utiliza las represen-

1 **Adán**: Lc 3,38; Rom 5,14; 1 Cor 15,22.45; 1 Tim 2,13-14; Jud 14. **Eva**: 2 Cor 11,3; 1 Tim 2,13. **Caín**: Heb 11,4; 1 Jn 3,12; Jud 11. **Henoc**: Lc 3,37; Heb 11,5; Jud 14. **Noé**: Mt 24,37-38; Lc 3,36; 17,26-27; Heb 11,7; 1 Pe 3,20; 2 Pe 2,5.

Los mitos

«Mito» procede de la palabra griega *mythos,* 'intriga, disposición de hechos'. Podemos definirlo brevemente como un «relato de los orígenes» que cuenta, con imágenes y símbolos, por qué y cómo nació algo esencial para el hombre o la sociedad. Este acontecimiento fundacional y la visión del mundo que soporta están situados *fuera de la historia,* aunque establecen *en la historia* prácticas (mediante el rito) y comportamientos (mediante una ética).

En Mesopotamia, «el pensamiento religioso –el único entonces practicable en un mundo aún no "desencantado" y en el que todo permanecía enlazado con lo sobrenatural– y los mitos [...] tenían la función asumida entre nosotros, con una orientación del saber completamente distinta, por la filosofía y la ciencia. [...] Los mitos hundían sus raíces en la propia existencia cotidiana de aquellos que los inventaban y los practicaban, y en toda esa existencia: económica, social, política, "intelectual" y sentimental, que en todo momento tenían presente en la mente y en el corazón, como los recuerdos de la vida», Jean BOTTÉRO, en J. BOTTÉRO / S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne.* Gallimard, París, 1989, pp. 88-89 [ed. española: *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica.* Tres Cantos (Madrid), Akal, 2004].

Creacionismo y fundamentalismo

Los relatos del Génesis no son ni historia ni ciencia y su verdad no puede medirse en términos de física o de biología. Esta es la postura del presente trabajo. Se opone al «creacionismo», doctrina que se desarrolló desde finales del siglo XIX en Estados Unidos y que se apoya en una lectura «fundamentalista» de los textos bíblicos. Según esta doctrina, la Biblia, Palabra de Dios y «fundamento» de la comprensión del mundo, debe ser leída literalmente en todos sus detalles: creación del mundo en siete días, dependencia de la humanidad de la primera pareja humana y rechazo de las teorías de la evolución. En el mejor de los casos, algunos creacionistas hacen «concordar» el texto bíblico y la investigación científica: así, en Gn 1, los siete días apuntarían a siete largas etapas de la formación del universo.

«Rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, [la lectura fundamentalista] se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la propia encarnación. El fundamentalismo rehúye la estrecha relación entre lo divino y lo humano en las relaciones con Dios. Rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido escrita bajo la inspiración divina por autores humanos cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas», PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia.* Roma, 1993 (Madrid, PPC, [6]2000), cap. 1, apartado F.

taciones comunes de su época. El lenguaje del relato de los orígenes es mitológico: su finalidad es afirmar el estatuto fundamental del mundo y de la humanidad, no ofrecernos una explicación científica o histórica de ellos. Hemos renunciado, es verdad que desde hace poco, a imputar a un primer hombre y a una primera mujer históricos tanto la fuente de todos nuestros males como la aparición de la humanidad en la tierra. Sabemos que la mujer no fue creada a partir de una costilla del hombre, y que jamás hubo un diluvio universal, a pesar de que las inundaciones eran corrientes en la cuenca del Éufrates... Liberados a partir de ahora –al menos esperémoslo así– de lecturas fundamentalistas, estamos en mejores condiciones de preguntarnos por el sentido de estos relatos, el que trataron de darles los escritores bíblicos, el que pueden tener para los lectores de hoy.

I – Visión de conjunto

La investigación exegética de estos últimos años ha proporcionado nuevas iluminaciones sobre la historia de los textos bíblicos. Parece casi seguro que, en su forma actual, los once primeros capítulos del Génesis surgieron de dos grandes escritos, uno perteneciente a la escuela sacerdotal (sigla P, como la palabra alemana *Priester*, 'sacerdote') y ligada al exilio (siglos VI-V a. C.) y otro no sacerdotal, durante mucho tiempo atribuido a un escritor llamado Yahvista (sigla J)[1].

Dos escritos mezclados

La identidad del documento P está bien establecida. Por el contrario, su carácter narrativo lo está menos; es esencialmente discursivo. La identidad del documento yahvista parece menos clara, así como su existencia, en opinión de un creciente número de exegetas.

El relato no sacerdotal

Actualmente, en lugar de «yahvista», algunos prefieren hablar de un documento «laico» o, más sobriamente, de un texto «épico». Por lo que se refiere a nosotros, creemos firmemente en la existencia, junto al documento P, de un relato homogéneo, no sacerdotal, con características bien definidas:

— El nombre divino es YHWH, incluso YHWH-Elohim, y no simplemente Elohim.

— Se trata de un verdadero relato que cuenta, de forma continua, la progresión caótica de la humanidad, que oscila entre sus deseos y sus límites frente a su compañero YHWH. Sus grandes etapas son las historias de la primera pareja (Gn 2-3), los primeros hermanos (4), el primer culto (4,26), los hijos de los dioses y las hijas de los hombres (6,1-4), el diluvio (6-8 en parte), la recuperación de la vida en la tierra (8,20-22) y la torre de Babel (11,1-9). Desemboca en la vocación de Abrán en Gn 12,1-3.

1 Cf. Olivier ARTUS, *El Pentateuco, historia y teología*. Cuadernos Bíblicos 156. Estella, Verbo Divino, 2012; Christophe NIHAN / Thomas RÖMER, «El debate actual sobre la formación del Pentateuco», en Th. RÖMER / J.-D. MACCHI / C. NIHAN (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*. Biblioteca Manual Desclée 61. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008, pp. 85-113; para una primera aproximación: Jean-Louis SKA, *L'Ancien Testament expliqué a ceux qui n'y comprennent rien ou presque*. París, Bayard, Montrouge, 2012, pp. 31-83 (sobre Gn 1-11, pp. 71-77).

— El lugar del relato y lo que está en juego en él son la *adamah* (el suelo) y la vida humana sobre ese suelo a la vez bendito y maldito.

— El motor del relato está asegurado por el conflicto interior en el actor humano entre su deseo de vida, de saber y de poder por un parte y, por otra, los límites contra los cuales chocan sus esfuerzos. Este conflicto oculta otro más profundo: el de la oposición entre un YHWH creador y benefactor y su criatura, instalada en el mal.

— El relato está marcado, en momentos clave, por monólogos de YHWH, que expresan en realidad las preguntas del propio narrador y ofrecen al lector un hilo conductor (cf. p. 63).

— La forma esencialmente narrativa de este escrito, con su lenguaje lleno de imágenes y antropomórfico, lo distingue del estilo hierático y discursivo del texto P.

A la vista de estas características parece difícil negar la existencia de un relato autónomo. Dejando aparte el problema de su relación con el Yahvista (J), nosotros lo llamaremos, a falta de otra cosa mejor, relato «no sacerdotal» o «no P». ¿De cuándo data? Es difícil decirlo. Pero ciertamente no se remonta al siglo X o IX a. C., como normalmente se pensaba antaño.

El relato sacerdotal, leído y releído

Parecía claro desde hacía mucho tiempo que el primer relato de la creación (Gn 1) era más reciente que el segundo (Gn 2,4b-3,24). Hoy, los exegetas ya no están tan seguros de ello. Observan, en efecto, que el primer relato no está aislado en la Biblia, al contrario que el segundo: el relato sacerdotal de la creación en Gn 1 parece haber sido cuidadosamente releído por el Déutero-Isaías y sin duda también por el editor final del Deuteronomio.

El que llamamos Déutero-Isaías es un profeta exiliado en Babilonia. Su obra se concentra en Is 40-55 y presenta numerosos parentescos, de vocabulario y de pensamiento, con Gn 1. Algunos piensan que se entrega a una relectura de dicho texto para difuminar sus antropomorfismos y excluir de él cualquier eventual atentado contra la unicidad del Dios creador. En Is 42,5 y 45,18, el profeta ofrece casi un resumen del poema de la creación. Pero elimina en él todo dualismo: YHWH ha creado todo, tanto las tinieblas como la luz (45,7) y la tierra, no como un *tohu*, «caos», sino como un mundo habitable (45,18). Con referencia a Gn 1,26, el profeta rechaza radicalmente, de modo irónico y polémico, cualquier «semejanza» (*demut*) con YHWH (40,18.25; 46,5). Como eco sin duda del «hagamos» de Gn 1,26, afirma con vigor que YHWH no tiene necesidad de ningún consejo en su obra de creación. Mientras que en Gn 2,2-3 se habla del descanso de Dios el séptimo día (cf. también Ex 31,17, donde Dios «toma aliento»), Is 40,28 declara que «YHWH, creador de los confines de la tierra, no se agotó ni fatigó». El editor final del Deuteronomio, por su parte, formula la prohibición de cualquier imagen de YHWH, recogiendo en orden inverso a Gn 1 la enumeración de las criaturas (Dt 4,16-19). A la vista de estas referencias, que contrastan con el aislamiento del relato no P (Gn 2,4b-3,24), algunos autores establecen para este último la hipótesis de una escritura más reciente.

Textos sacerdotales (P) y no sacerdotales (no P)

Un reparto más preciso, pero también más conjetural, debería tener en cuenta las suturas y añadidos redaccionales. La cuestión de la autonomía de cada uno de los escritos antes de su ensamblaje sigue abierta. Ambos beben de múltiples fuentes (santuarios, tribus, archivos genealógicos, folclore, mitos).

Escrito P		Escrito no P
1-2,3		
	4a	**2**,4b-25
		3,1-24
		4,1-26
5,1-29a.30-32	*29b*	
	1-4	**6**,5-8
6,9-22		
7,6.11.13-16a.18-21.24	*8-9*	**7**,1-5.7.10.12.16b-17.22-23
8,1-2a.3b-5.13a.14-19		**8**,2b-3a.6-12.13b.20-22
9,1-17.18-19.28-29		**9**,20-26
10,1-7.20.22-23.31-32		**10**,8-19.21.24-30
11,10-27.32		**11**,1-9.28-31

Sin que en los límites de este Cuaderno sea posible entrar más en el debate, no es descabellado pensar que el relato más antiguo haya podido ser Gn 1. Esta hipótesis se apoya en un argumento complementario. Como veremos en la lectura de los relatos no P, estos, en efecto, parecen estar en consonancia con los debates teológicos de la época exílica y postexílica, que tienen que ver con el misterio del mal, en particular en la literatura sapiencial (Job y Qohélet). Si esto es así, entonces se plantea la cuestión de la datación de la edición final de Gn 1-11.

La edición final del Pentateuco

Esta edición, debida a un escritor de obediencia sacerdotal y que llamaremos R^p (redactor o redacción sacerdotal), integra, sin desnaturalizarlos ni amputarlos (salvo en la historia del diluvio), los relatos no P. Queda por dilucidar la cuestión del sentido de esta edición final y de su función en el Pentateuco.

Por lo que respecta a la composición del Pentateuco, problema siempre muy discutido, un cierto consenso parece establecerse a propósito de dos puntos:

- El Pentateuco, en su forma actual, sería obra de dos grandes escuelas: por un lado, la escuela sacerdotal (P) y, por otro, la escuela deuteronómica (D). La escuela sacerdotal -se trataría incluso de un verdadero autor, habida cuenta de la estructurada forma de su obra- es más particularmente responsable de la composición de los cuatro primeros libros, a saber, Génesis, Éxodo, Levítico y Números, conjunto llamado «Tetrateuco». El quinto libro, el Deuteronomio, fue compuesto en un período más largo, a partir de una obra primitiva que se remonta la época de Josías (Dt 4,44-26,15) y completada después del exilio con la llamada historia deuteronómica -o deuteronomista-, que agrupa a Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes.
- El editor R^p construyó su síntesis en torno a la teofanía sinaítica, vinculándole la tradición del templo pre-exílico. Sin duda tenía a la vista la erección del segundo templo, a finales del siglo VI, a la vuelta del exilio, y quiso hacer de ello el centro de la nueva existencia del pueblo rescatado de la deportación. También tuvo acceso a una panoplia de tradiciones, unas aisladas y otras parcialmente reunidas, al menos oralmente, en los santuarios y en el folclore de las tribus, tradiciones frecuentemente muy antiguas. Es probable igualmente que, al acabar una obra empezada durante y al regreso del exilio, se nutriera de los debates teológicos compartidos en particular con el Déutero-Isaías y Ezequiel. El Pentateuco verá finalmente la luz con el añadido del Deuteronomio.

Muerte y renacimiento de un pueblo

Partiendo de algunos datos anteriores, en un primer momento conviene situar la composición del Pentateuco en su época, la del exilio y el retorno, a fin de aclarar su problemática. ¿Qué cuestiones se planteaban a la comunidad exílica, al «pequeño resto» vuelto del exilio y al pequeño «pueblo de la tierra»? ¿De qué herramientas disponían para encontrar o reencontrar una unidad, dar o volver a dar sentido a su historia, forjarse un futuro?

La crisis del exilio

En marzo del 597 a. C., Nabucodonosor, rey de Babilonia, se apodera de Jerusalén, se lleva los tesoros del templo y del palacio real, deporta al joven rey Yoyakín, a su corte y a una buena parte del élite intelectual y artesana, dejando en el lugar solo a la gente pobre, el «pueblo de la tierra» (2 Re 24,10-16).

Diez años después, en el 587, sus tropas invaden una vez más el reino de Judá y, después de haber destruido el palacio, el templo y las murallas, saquean Jerusalén y se llevan al exilio a los últimos notables religiosos, militares y civiles, no dejando más que un pueblo pobre encargado de cultivar los huertos y los campos. Los últimos resistentes a la invasión babilonia huyen a Egipto (2 Re 25); entre ellos, el profeta Jeremías y su secretario Baruc, acusados de colaboración (Jr 40-44).

Así, tras la conquista de Samaría por parte de los asirios en el 722 a. C. y la desaparición del reino de Israel (2 Re 15,29; 18,11), se trata del final de toda una his-

toria, un final no hacía mucho entrevisto por los profetas Amós, Oseas, Miqueas e Isaías, y que las reformas de Josías en el siglo VII solo habían podido retrasar. De lo que fue un pueblo reunido en su tierra, en torno a su rey y a su templo, parece que no queda entonces más que ruinas dispersas: «Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos a llorar acordándonos de Sión. [...] Si me olvido de ti, Jerusalén, [...] que se me pegue la lengua al paladar» (Sal 137,1.5-6).

El tiempo de las preguntas

Junto a los ríos de Babilonia, la comunidad de los exiliados iba a hacer algo más que lamentarse. Este período de angustia y de oscuridad se convierte en el tiempo de un renacimiento insospechado. Privados de su independencia, los exiliados no están sin embargo despojados. Aunque nos resulta imposible reconstruir con precisión sus condiciones de vida, todo indica que los sacerdotes y los archiveros del palacio disponían de preciosos documentos que, añadidos al recuerdo aún vivo del templo de Jerusalén y de las antiguas tradiciones, iban a alimentar sus reflexiones. Voces nuevas también se van a dejar oír, sobre todo las del profeta Ezequiel, exiliado desde el 597, y el Déutero-Isaías. El descubrimiento del universo cultural mesopotámico, que hasta entonces había permanecido demasiado lejano, iba a contribuir igualmente a agudizar el pensamiento de los exiliados sobre su propia identidad, sobre su Dios y sobre su lugar en un mundo convertido de repente en algo tan grande.

Había muchas preguntas a las que responder. La ruina de Jerusalén y de Judá, ¿no suponían ante todo la derrota de YHWH? Las naciones se burlan de Israel, e Israel se pregunta por su Dios (cf. Nm 14,16; Dt 9,26-28; Jl 2,17; Sal 42,4; 79,4.10; 115,1-3). ¿Qué futuro le aguarda a un pueblo a partir de ahora privado de su tierra, de su templo, de su rey, aparentemente abandonado por su Dios y disperso por todo el Oriente, rodeado de naciones hostiles? ¿Están estas naciones inscritas en el pan divino? ¿Quién y qué son sus dioses? ¿No sería el propio YHWH más que un dios nacional condenado a la desaparición con aquellos a los que habría tenido que proteger? ¿Cómo considerar, finalmente, la unidad de un pueblo geográfica, pero también culturalmente disperso? Más fundamentalmente todavía, ¿por qué tanta violencia entre los pueblos, las naciones, los individuos? ¿Por qué el mal? ¿Por qué la injusticia? Y, por último, ¿por qué la muerte? Sobre todo esto es sobre lo que reflexionan las élites civiles y sacerdotales deportadas en Babilonia.

Otras cuestiones se iban a plantear a los deportados durante sus regresos escalonados entre el 538 y el 440 a. C. ¿Cómo comportarse con respecto a los campesinos y artesanos que, quedándose en Judá, se habían mezclado y frecuentemente ligado por matrimonio a poblaciones que no honraban a YHWH? ¿Cómo construir el nuevo Israel en torno al nuevo templo frente a los oponentes locales y a los samaritanos? ¿Qué relaciones establecer con las comunidades yahvistas que habían cambiado su estatuto de deportados por el de inmigrantes y habían decidido establecerse permanentemente en Mesopotamia o en Egipto? ¿De qué instituciones dotarse para asegurar la cohesión y la unidad de un pueblo irremediablemente disperso en el espacio, pero también por la cultura?

Múltiples respuestas

Todos los protagonistas del exilio y del regreso van a tratar de responder, cada cual a su manera, a estas preguntas. El Déutero-Isaías busca reavivar la esperanza de Israel con la perspectiva de un nuevo éxodo e incluso de una nueva creación. Ezequiel recuerda a Israel que su función es la de proclamar en el culto y en la observancia del sábado la santidad de YHWH. La escuela deuteronómica le explica que sus desgracias vienen de su pecado y exigen una renovación ética de la alianza. En cuanto a la escuela sacerdotal, propone, a la luz del pasado, pero también bebiendo con discernimiento en las culturas con que se ha encontrado, una visión renovada de la obra y del plan de Dios. Todos se apoyan en una convicción común: no hay más que un Dios, y es YHWH. Las dos grandes síntesis -deuteronómica y sacerdotal- constituyeron así el zócalo de lo que se convertirá en la Torá.

Abriendo el Pentateuco, Gn 1-11 atestigua esta renovación. En cada texto estudiado seleccionaremos, por tanto, los temas que nos parecen más significativos, tanto con respecto al Israel postexílico como en función de nuestros cuestionamientos actuales.

Esforzándonos en primer lugar en hacer justicia a la particularidad histórica, literaria y teológica de cada texto, trataremos después de captar su contribución a la dinámica del conjunto del relato de los orígenes y, más ampliamente, del Pentateuco. Por último nos preguntaremos sobre la pertinencia para el mundo de hoy de este fresco con colores mitológicos.

Una obra colectiva

Los siglos VI y V a. C. quedarán en la historia de la humanidad como la época del nacimiento de grandes civilizaciones en el mundo: Siddharta/Buda en la India, Confucio y Lao-Tse en China, Zaratustra en Persia, Sócrates y Pericles en Grecia. Todos estos grandes hombres por supuesto estuvieron influidos por precursores y rodeados de circunstancias favorables, como más tarde Jesús y Mahoma. Pero su impacto sobre la historia se debe también, en un grado difícil de calibrar, al genio personal de cada uno de ellos.

La potencia creadora de los escritores bíblicos es de un orden distinto. La carta magna de Israel que representa el Pentateuco es la conclusión de una obra colectiva. Sin negar la parte importante desempeñada por los líderes anónimos de las escuelas sacerdotal y deuteronómica y por algunos profetas, en particular Jeremías, Ezequiel y el Déutero-Isaías, la carta magna de Israel escrita y proclamada en la Torá sigue siendo primeramente la obra colectiva de una comunidad que trata de reunirse.

Una composición ordenada

Una lectura rápida de Gn 1-11 podría hacer creer estamos ante un popurrí de textos muy diversos tanto por sus formas como por sus contenidos: dos relatos de creación, uno hierático, el otro lleno de imágenes; varias genealogías; discursos divinos; leyendas culturales o etiológicas bajo la forma de noticias breves o minirrelatos (los hijos de los dioses, la torre de Babel); dos relatos del diluvio mezclados y un texto de alianza. A esto hay que añadir asperezas, incluso contradicciones: nombres divinos diferentes (Elohim, YHWH-Elohim, YHWH), divergencias en la duración del diluvio, una limitación de la vida humana a ciento

veinte años en Gn 6,4 no respetada en las genealogías posteriores... Es evidente que estos capítulos no están redactados de una vez ni por un solo autor.

No dejan de constituir una verdadera composición que, en opinión general, hay que atribuir a la escuela sacerdotal R^P. El indicio principal de unidad es la secuencia cronológica que le da el aspecto de un relato, con un comienzo y un final, tanto en el nivel de Gn 1-11 como en el del conjunto del Tetrateuco, desde la creación hasta la víspera de la entrada en la tierra prometida.

Algunos indicios permiten también detectar la mano del editor final. Es el caso de los títulos *'elleh tol^{e}dôt*, «estas son las generaciones / engendramientos / descendencia / historia», que encontramos seis veces, con modificaciones menores:

2,4: «Estas son las generaciones de los cielos y de la tierra cuando fueron creados».

5,1: «Este es el libro de las generaciones de Adán».

6,9: «Estas son las generaciones de Noé».

10,1: «Estas son las generaciones de los hijos de Noé».

11,10: «Estas son las generaciones de Sem».

11,27: «Y estas son las generaciones de Téraj».

Encontramos el estribillo otras cinco veces en el resto del libro: 25,12 (Ismael); 25,19 (Isaac); 36,1.9 (Esaú) y 37,2 (Jacob).

Se trata de títulos propios en la edición R^P, que tiene como finalidad manifiesta ligar la historia de los patriarcas a la de los orígenes. Este título pudo ser tomado de una fuente de archivos, de ahí la utilización del término *séfer*, «libro» (5,1). La persona mencionada es siempre el antepasado de la lista que sigue o de los personajes cuya historia se cuenta. Por esta razón, la primera aparición de la expresión en Gn 2,4a constituye un problema. En efecto, Gn 2 no cuenta la descendencia del cielo y de la tierra. Probablemente se trata de una sutura debida al editor R^P, que cumple a la vez una función de conclusión del capítulo 1 y de introducción a los capítulos 2-3. Sería uno de los pequeños indicios de una actividad editorial posterior a los dos relatos y de la elección del documento P como base de la composición final.

II - Génesis 1-11. Un mundo perfecto

De redacción sacerdotal, Gn 1, primer texto de la Biblia, es una obra literaria notablemente compuesta y con ritmo, a pesar de algunas asperezas que sin duda reflejan algunos retoques aquí y allá. ¿Se trata de un relato, de un himno, de un catálogo de la naturaleza, de una meditación contemplativa, de una especie de «credo»? La abundancia de marcadores estilísticos es tal que desafía cualquier disposición demasiado estricta, aunque hace posible, por el contrario, una pluralidad de lecturas.

Para el escritor P, la realidad de la creación desborda todos los análisis. Es visión más que descripción, confesión más que relato. Al leer este texto no podemos dejar de pensar en la visión del carro divino de Ezequiel (Ez 1), contemporáneo del escritor P, que sugiere el misterio de Dios mediante una imagen que también desafía todos los análisis. Gn 1, igual que Ez 1, traslada al lector a una visión de la realidad que trasciende absolutamente la de su experiencia, aunque le da sentido. La traducción literal ofrecida aquí tiene como finalidad dejar que aparezcan todos los elementos que contribuyen a su composición (cf. página siguiente).

La impresión global del lector es la de una meticulosa ordenación. El poder absoluto de Dios (cuyo nombre, Elohim, aparece 35 veces) y su soberana libertad son afirmadas de entrada, desde el primer versículo, que se presenta así como una confesión de fe.

«Al principio creó Dios»

Grabada en el frontispicio de la Biblia, la primera frase introduce el relato de la creación, pero también todo el relato de los orígenes, el libro del Génesis, el Pentateuco.

Es la primera confesión de fe de toda la Biblia, judía, pero también cristiana. Ciertamente no se trata en ningún caso de una afirmación científica, sino más bien de una fe que ve al universo entero como don de Dios, de un Dios que remite al hombre a su libertad como beneficiario principal de ese don y actor central en la continuación de la obra divina. El «principio» no se inscribe en el tiempo cronológico de la experiencia humana, sino en la profundidad casi metafísica del mito. Este «principio» califica tanto al presente como al pasado o al futuro.

¿Quién es este Elohim? Para el escritor P, del siglo VI, no es otro que YHWH, el Dios de Israel, pero, al reservar la revelación de este nombre particular a otra etapa de su historia, en Ex 6,2-3, anuncia de entrada la unicidad de la divinidad utilizando un nombre común: *elohim*, 'dioses' (plural de *'el*), como un nombre propio singular: «Dios». Es una afirmación clara de monoteísmo. El autor se desmarca así, sin polémica y con seguridad, de los mitos babilonios de creación, que hacen nacer al universo y a los seres humanos de la carne de dioses caídos. Gn 1 proclama con solemnidad que toda la creación es la obra de la sola palabra de Dios.

Génesis 1,1-2,4a (traducción literal)

1 1 Al principio creó Dios los cielos y la tierra. 2 Y la tierra
era informe y vacía y oscuridad sobre la faz del abismo y
un viento de Dios planeando sobre la faz de las aguas.

3 Dios dijo: «Que haya luz», y hubo luz.

4 Y vio Dios la luz que era buena, y Dios separó la luz de
la oscuridad.

5 Dios llamó a la luz ***día*** y a la oscuridad la llamó ***noche***.

Y hubo tarde y hubo mañana, **DÍA UNO**.

6 Y dijo Dios: «Que haya un firmamento en medio de las
aguas y que haya separación entre las aguas y las aguas».

7 Y Dios hizo el firmamento y separó las aguas de debajo del
firmamento de las aguas de encima del firmamento, y así fue.

8 Y Dios llamó al firmamento ***cielos***.
Y hubo tarde y hubo mañana, **DÍA SEGUNDO**.

9 Y dijo Dios: «Que se junten las aguas de debajo de los
cielos en un lugar único y se vea lo seco», y así fue.

10 Y Dios llamó a lo seco ***tierra*** y a la reunión de las aguas
la llamó ***mares***.

Y vio Dios que era bueno.

11 Y dijo Dios: «Que haga la tierra brotar brotes, hierba que
siembre semilla, árbol frutal que dé fruto según cada espe-
cie, con su semilla en él en la tierra», y así fue.

12 Y la tierra hizo surgir un brote, hierba que siembra semi-
lla según cada especie y árbol que da fruto con su semilla
en él según cada especie.

13 Y vio Dios que era bueno.
Y hubo tarde y hubo mañana, **DÍA TERCERO**.

14 Y dijo Dios: «Que haya luminarias en el firmamento de
los cielos para separar el día y la noche, y serán en signos
y en tiempos fijados y en días y en años, 15 y serán en lu-
minarias en el firmamento de los cielos para alumbrar so-
bre la tierra», y así fue.

16 E hizo Dios las dos grandes luminarias, la luminaria
grande para regir el día y la luminaria pequeña para regir
la noche, y las estrellas. 17 Y Dios las puso en el firmamen-
to de los cielos para alumbrar sobre la tierra 18 y para regir
el día y la noche y para separar entre la luz y la oscuridad.

Y vio Dios que era bueno.

19 Y hubo tarde y hubo mañana, **DÍA CUARTO**.

20 Y dijo Dios: «Que bullan las aguas con un bullir de seres
vivos y que las aves vuelen sobre la tierra contra la faz del
firmamento de los cielos».

21 Y Dios creó los grandes monstruos y todos los seres
vivos que se mueven y bullen en las aguas según cada
especie, y todas las aves aladas según cada especie.

Y vio Dios que era bueno.

22 Y Dios los bendijo diciendo: «Creced y multiplicaos y
llenad las aguas de los mares y que las aves se multipliquen
en la tierra».

23 Y hubo tarde y hubo mañana, **DÍA QUINTO**.

[24] Y dijo Dios: «Que la tierra produzca seres vivos según cada especie, ganado y bestias y animales terrestres según cada especie», y así fue.

[25] Y Dios hizo los animales terrestres según cada especie, el ganado según cada especie y todas las otras bestias del suelo según cada especie.

Y vio Dios que era bueno.

[26] Y dijo Dios: «Hagamos a un hombre a nuestra imagen, como nuestra semejanza, y que dominen sobre el pez del mar y sobre las aves de los cielos y sobre el ganado y sobre toda la tierra y sobre toda bestia que se mueve sobre la tierra».

[27] Y Dios creó al hombre a su imagen,

a imagen de Dios lo creó,

macho y hembra los creó.

[28] Y Dios los bendijo y Dios les dijo: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla y dominad sobre el pez del mar y sobre las aves de los cielos y sobre todo animal que se mueve sobre la tierra».

[29] Y dijo Dios: «He aquí que os he dado toda hierba que siembra semilla que está sobre la faz de toda la tierra y todo árbol que [da] en él un fruto de árbol que siembra semilla será para vosotros alimento [30] y para todos los animales de la tierra y para todas las aves de los cielos y para todo lo que se mueve sobre la tierra que lleva en él un aliento de vida, toda verdura de hierba como alimento», y así fue.

[31] Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno.

Y hubo tarde y hubo mañana, EL DÍA SEXTO.

2 [1] Y fueron acabados los cielos y la tierra y todo su ejército.

[2] Y Dios cesó el SÉPTIMO DÍA su obra que había hecho y puso fin el séptimo día a toda su obra que había hecho.

[3] Y Dios bendijo el SÉPTIMO DÍA y lo consagró, porque en ese día había puesto fin a toda su obra de creación que Dios había hecho.

[4a] Estos son los engendramientos de los cielos y de la tierra cuando fueron creados.

Observaciones

- Al comienzo, ¿dónde está la proposición principal: en el v. 1, en el 2 o en el 3?
- Dos veces se habla de la creación del día y de la noche: en los vv. 4 y 14-18.
- Aunque la palabra que actúa domina el relato, también se habla de Dios que «crea» (1,1.21.27 y 2,3.4a), que «hace» (1,7.16.25.26 y 2,2.3), que «separa» (1,4.7.14.18).
- La secuencia del cuarto día presenta dos tareas a las luminarias: señalar los tiempos y separar el día de la noche (vv. 14-18).
- La mención de las estrellas en el v. 16 parece un añadido.
- El paso del singular al plural en el v. 27: *lo* creó / *los* creó.
- A diferencia de los días 2 a 7, el primer día es designado mediante un número cardinal: «día uno».
- A diferencia de los otros días, «el sexto día» lleva artículo.
- El final del v. 14, «y en días y en años», recarga la frase y podría ser una adición al texto inicial.
- En el v. 16, las dos «grandes» luminarias se distinguen después en una «grande» y una «pequeña», aunque quizá haya que traducir por «la mayor» y «la menor».

Aunque algunas de estas asperezas atestiguan sin duda una actividad redaccional, otras pueden explicarse también por una preocupación retórica.

«Al principio»

Como la mayoría de los traductores, entendemos el v. 1 como una frase independiente[1]. Algunos ven en ella una proposición subordinada cuya principal estaría en el v. 2 o en el 3: «Cuando Dios empezó a crear [...], la tierra era *tohu* y *bohu* [= informe y vacía]...», o bien: «Cuando Dios empezó a crear [...] y la tierra era *tohu* y *bohu* [...], Dios dijo...».

El v. 2 no es una descripción del estado del universo antes de la creación, sino más bien su antítesis caótica y oscura; el caos no está bajo el imperio de ninguna divinidad, sino bajo un «viento de Dios». Discreta, pero firmemente, se encuentra así excluido todo dualismo. La mención del abismo *(tehôm)* puede evocar a Tiamat, la diosa originaria a la que Marduk mata en el poema babilonio *Enuma elish* (cf. el recuadro de la p. 18). El Déutero-Isaías rechaza cualquier idea de caos (Is 45,18).

1. Cf. Gérard BILLON / Jacques NIEUVIARTS, *Traducir la Biblia*. CB 157. Estella, Verbo Divino, 2013, p. 48.

Al ritmo de la palabra divina

La estructura mayor del relato está constituida por la sucesión numerada de los días, con el clímax en el séptimo día, sábado.

Los tiempos fijados

En el centro de la semana, en el cuarto día, aparecen las «grandes luminarias». No se nombran como «sol» y «luna», sin duda porque estos astros están divinizados en otras culturas (Mesopotamia, Egipto o Canaán). Se les asigna el servicio de los «tiempos fijados», es decir, del calendario litúrgico. La palabra «luminaria» designa por otra parte el candelabro del templo (Ex 25,6; 27,20; 35,8.14.28; 39,37; Lv 24,2; Nm 4,9.16), y la expresión «tiempo fijado» hace referencia a las reuniones en la tienda de la «convocatoria/encuentro» en la literatura sacerdotal (Ex 27,21; 28,43, etc.; Lv 1,1; 3,2, etc.). El relato desvela así su dimensión litúrgica.

Esta encuentra una confirmación suplementaria en la primerísima palabra de la Biblia, si aceptamos ver en el término *reshit* (traducido como 'principio'), al menos en el v. 1, una evocación de las «primicias» que corresponden por derecho a Dios bajo la forma de ofrendas cultuales (cf. Dt 26).

El séptimo día

A los seis días de trabajo divino de creación le sucede un día séptimo: Dios «acabó» su trabajo y es ahora a la humanidad a la que le toca hacer el suyo prosiguiendo la obra de vida (fecundidad) y gobernando el mundo creado, pero siempre con la observancia del sábado y el retorno agradecido hacia Dios de todo lo que ha confiado a los hombres. La bendición y la consagración del séptimo día hacen del sábado, precedido por seis días de trabajo, el momento y el lugar de la respuesta de los seres humanos a la obra divina.

Contrariamente a los relatos de creación en Mesopotamia o en Canaán, Gn 1 no acaba con la construc-

ción de un templo (el de Marduk en Babilonia o el de Baal en Ugarit), sino con la consagración de un tiempo, el séptimo día. ¿No es la señal de que, para el autor P, el culto del templo ha dado lugar a la observancia del sábado en un Israel a partir de ese momento disperso en la diáspora? El decálogo de Ex 20,8-11 hace de la observancia universal del sábado una ley para Israel en recuerdo de la creación. La focalización del texto en la liturgia semanal no hace de él, sin embargo, un texto litúrgico que, de creer a algunos exegetas, habría sido objeto de una recitación solemne, como ocurría con el *Enuma elish* en Babilonia durante las fiestas del Año Nuevo. Este texto es una pieza maestra de la síntesis literaria de P que encuentra su conclusión en la construcción de la «tienda del encuentro», santuario del desierto más que templo, y su toma de posesión por parte de YHWH (Ex 25-31 y 35-40).

Los trabajos y los días

Dios lleva a cabo ocho trabajos en los seis primeros días de la semana inaugural:

D. 1: la luz, que separa el día y la noche;

D. 2: el firmamento, que separa las aguas de arriba y las aguas de abajo;

D. 3: a) la reunión de la tierra seca y los mares; b) la preparación de la tierra mediante las plantas, dotadas de sus órganos de reproducción;

D. 4: las luminarias celestes;

D. 5: los peces y las aves;

D. 6: a) los animales terrestres y b) los seres humanos.

Los días segundo y tercero plantean el marco: establecimiento del firmamento y separación de las aguas. Los días quinto y sexto les responden llenando ese marco respectivamente de pájaros y de peces, de animales terrestres y del ser humano. Los otros días constituyen la espina dorsal del relato. El séptimo día es su conclusión, con la institución del sábado, y el cuarto, en mitad de la semana, anuncia el establecimiento del calendario.

En cuanto al día inicial, se desmarca mediante el número cardinal «uno», pero también por el hecho de que en cierta manera se duplica con la distinción entre el día y la noche en el día cuarto. La creación de la luz puede ser entendida como respuesta en positivo a la oscuridad del caos del v. 2. En este sentido constituye una especie de requisito previo a toda la obra de la creación. «Día uno» es un día único que, en realidad, abarca los demás.

«Y Dios dijo... y así fue»

La palabra de Dios es la fuente primera de toda la obra de la creación, a pesar de que a veces también es objeto de un «hacer» (el firmamento, las luminarias, los animales terrestres, el hombre), de un «crear» (los cielos y la tierra, los monstruos marinos, el hombre) o de un «separar» (la luz y las tinieblas [dos veces], las aguas de arriba y las de abajo, el día y la noche).

La expresión «Dios dijo...» aparece diez veces, a lo que hay que añadir una vez la expresión «Dios bendijo diciendo» (v. 22). Se introducen así once palabras divinas que se convierten cada vez en más importantes a medida que avanza el texto. El sexto día incluye

Enuma elish, mito de creación

El autor P de Gn 1 no podía ignorar el famoso mito babilonio de la creación *Enuma elish,* poema de finales del II milenio a. C., recitado durante las celebraciones del Año Nuevo para gloria del dios Marduk en el templo Esagila de Babilonia: «Cuando arriba el cielo no era nombrado, cuando abajo la tierra firme no había recibido nombre [...] entonces nacieron los dioses del seno [de Apsu y de Tiamat]».

Apsu es el dios de las aguas dulces y Tiamat la diosa de las aguas saladas. A partir de esta pareja primitiva se suceden las generaciones divinas. Cuando amenaza una guerra entre ellos (una «teomaquia»), Ea, dios de la sabiduría, mata a Apsu. Para vengarse, Tiamat pone a la cabeza de sus partidarios al feroz Kingu, su nuevo esposo. En un combate relámpago, Marduk, el «Señor», dios sol, hijo de Ea, provoca y mata a Tiamat, cuyo cuerpo parte por la mitad para formar con ella la bóveda celeste y la superficie de la tierra; después establece a las divinidades astrales, dispone las montañas y los ríos. Proclamado rey por los dioses, Marduk convence a Ea de que lleve la paz mediante una obra nueva: «Quiero hacer una red de sangre, formar una osamenta / para producir una especie de ser cuyo nombre será "hombre"». Mezclando arcilla y la sangre de Kingu, Ea «produjo la humanidad, / a la que impuso los trabajos de los dioses, / liberando a estos». Como agradecimiento, los dioses edifican la ciudad de Babilonia y el Esagila, el gran templo de Marduk.

En la literatura cananea de Ras Shamra (Ugarit), Baal, en su lucha contra Yam, diosa del mar, cumple una función análoga a la de Marduk.

Algunas semejanzas entre Gn 1 y este poema (introducción, separación del cielo y de la tierra, establecimiento de los astros y los tiempos, creación de la humanidad) no consiguen más que hacer que resalten las diferencias fundamentales. Aunque todos los relatos de creación tienen como finalidad dar cuenta de la situación del mundo y de la humanidad, la respuesta de Gn 1 es absolutamente original. El texto bíblico no conoce más que un Dios y por tanto no deja lugar a ninguna teomaquia. No es un drama, sino un himno sereno al Dios creador. El ser humano no es sometido por los dioses, sino que es la imagen de Dios, llamado a responder a la obra de Dios mediante la observancia del sábado. Es la humanidad entera, y no solo un monarca, la que se encuentra investida con la tarea de gobernar el mundo creado.

Cf. «La création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien», *Suppl. C. E.* 64 (1988), pp. 12.14.20-21.34-35.73-75.

él solo cuatro palabras, de las cuales una es un discurso que Dios se dirige a sí mismo (v. 26); así se subraya la importancia absolutamente particular de la creación de los seres humanos.

Siete veces la palabra de Dios adquiere forma absoluta, en yusivo («Que haya... que se junten...», etc.), sin destinatarios (vv. 3.6.9.11.14.20.24). Tres veces las palabras son mandamientos dirigidos a los animales de las aguas y del firmamento, y a los seres humanos (vv. 22.28 y 29), que versan sobre la fecundidad y el gobierno del mundo.

La palabra de Dios es autónoma y de una eficacia absoluta. Es también lo que expresa, en la misma época, el Déutero-Isaías: «Como la lluvia y la nieve descienden de los cielos y no vuelven allí sin haber empapado la tierra... así sucede con mi palabra que sale de mi boca: no vuelve a mí vacía sin haber hecho lo que quiero y logrado la misión que le he encomen-

dado» (Is 55,10-11). El prólogo del cuarto evangelio, como eco de Gn 1, no dirá otra cosa: «Al principio era la Palabra...» (Jn 1,1-3).

El diálogo entre Dios y sus criaturas aún no está explícitamente entablado. Sin embargo está sugerido por los mandamientos de fecundidad y de gobierno. La respuesta se espera en el orden del hacer, es decir, en la asunción de la tarea, por parte de las criaturas, de su fecundidad y, por parte de los seres humanos, del gobierno del mundo. Para los lectores de los siglos V y IV, la consagración del sábado por Dios no podía dejar de evocar, por supuesto, su propia observancia de ese día santo.

El *adam*, imagen de Dios

La última obra de creación en el sexto día es la de los seres humanos. Es también la más importante, como muestra la longitud del texto, con cuatro palabras divinas (vv. 24.26.28.29) y tres veces el verbo «crear»: «Y Dios creó al *adam* a su imagen / a imagen de Dios le creó / macho y hembra los creó» (v. 27).

Esta secuencia es notable por varias razones. El ser humano es creado el mismo día que los animales terrestres. Pertenecen al mismo mundo. Como ellos y los demás animales, deberá alimentarse de vegetales. Sin embargo, se distingue de ellos porque su creación es única: es objeto de una decisión divina bien reflexionada. Recibe también una misión particular: la de gobernar el mundo, tarea regia por excelencia. En cuanto intendente de Dios en la tierra y lo que contiene, continúa así la obra de creación, y esto en dos planos: el plano profano del gobierno del mundo y el plano religioso del reconocimiento del Creador mediante la observancia del sábado.

Dios decide «hacer» un *adam*, 'ser humano', a su imagen y a semejanza de sí mismo. La palabra *tselem*, 'imagen', poco frecuente en la Biblia, evoca los ídolos, a los que se considera que representan a las divinidades (Nm 33,52; 1 Sam 6,5.11; 2 Re 11,18 // 2 Cr 23,17; Am 5,26; Ez 7,20; 16,17; 23,14).

Las polémicas contra el culto a los ídolos alcanzan su apogeo durante el exilio, en particular con el Déutero-Isaías, pero también en la literatura deuteronómica. Los ídolos no son nada, y Dios no debería ser representado por imágenes modeladas por mano humana. El Déutero-Isaías y el Deuteronomio se desmarcan aquí de Gn 1 al afirmar que ninguna criatura debería ser imagen de Dios. Para el autor P del Génesis, el hombre, y solo él, es el que «representa» a Dios en la tierra, en el sentido doble de lugarteniente y de imagen. Ninguna otra imagen más que el hombre lleva a Dios, como en forma de eco afirmará el final del prólogo de Juan: «A Dios nadie le ha visto. El Hijo único, que está en el seno del Padre, lo ha desvelado» (Jn 1,18). Imagen de Dios, el hombre no se confunde, no obstante, con él, de ahí sin duda la precisión aportada, y quizá añadida, por las palabras «a nuestra semejanza». Inspirándose en estos versículos, el Salmo 8,6-7 canta la obra maestra de la creación: «Lo hiciste apenas inferior que los dioses, lo coronaste de gloria y de majestad / Le hiciste señor de las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies».

Este *adam* (que aún no es un nombre propio, cf. p. 28) es macho y hembra, a la vez dos y uno, y es en esta compleja realidad como el ser humano representa a Dios. ¿Hay que ver en ello la naturaleza dialógica no solo del hombre y la mujer, sino también de la relación entre Dios y el hombre? Los mandamientos dirigidos al *adam* invitan a pensar así[2].

La triple mención del verbo *bara'*, 'crear', además de que subraya la importancia de la última obra de Dios, es igualmente rica en sentido. Este término aparece tardíamente en la Biblia. Se emplea varias veces en los textos exílicos y postexílicos, esencialmente el Déutero-Isaías para las obras de salvación en la historia, pero en relación también con la creación, y Dios es su único sujeto (Is 41,20; 43,1.7; 45,7.8.12.18; 48,7; 54,16; Am 4,13). Se ha visto en él un término técnico para designar la creación *ex nihilo*. Sin embargo, su uso no autoriza semejante interpretación, que además es extraña al pensamiento bíblico. Nunca un concepto como ese se formula explícitamente en la Biblia hebrea (solo lo encontramos en el texto griego de 2 Mac 7,28, donde no se excluye la idea de una materia informe preexistente). Lo importante es quedarse con que el sujeto del verbo siempre es Dios o YHWH, y que, en consecuencia, la acción de la que es autor requiere todo su poder y no puede ser llevada a cabo más que por él.

«Era muy bueno»

En siete ocasiones Dios califica de «bueno» el producto de cada etapa de la creación, y finalmente de «muy bueno» (v. 28) el conjunto de su trabajo.

La visión del mundo creado es de un optimismo total, sin ninguna restricción. Sea lo que fuere de las desgracias y del mal que golpearán al mundo, este seguirá siendo siempre fundamentalmente bueno. La séptuple repetición de la frase *wayyare' 'elohîm ki tob*, 'y vio Dios que era bueno', es importante y su significado sin duda inagotable. Nada impide pensar que esta insistencia del narrador tiene una dimensión polémica y apologética, por una parte con respecto al pueblo de YHWH, en curso de reconstrucción, tentado de pensar que el mundo es «insensato» y, por otra, con respecto a los vecinos paganos, para los cuales no habría otra bondad del universo y del mundo que la asegurada por la fuerza de las armas y los imperios.

El término *tob*, 'bueno' es eminentemente sapiencial y califica en primer lugar lo que funciona bien en todos los ámbitos, como en nuestra expresión familiar «Está bien, esto funciona». La palabra griega *kalós*, escogida por la traducción griega de los Setenta, le añadirá un valor estético y ético. El universo creado por Dios funciona perfectamente. No hay nada que añadir, nada que quitar. Todo es perfecto. ¿Es este el optimismo ingenuo de un poeta llevado por su entusiasmo o de un ideólogo al que ninguna pregunta le puede afectar? ¿Es real este mundo? ¿Se trata del mundo de los seres humanos o del universo de Dios? ¿Estamos simplemente ante la expresión de una fe

---

2 Cf. Bertrand PINÇON, *La pareja en el Antiguo Testamento*. Cuadernos Bíblicos 158. Estella, Verbo Divino, 2013, pp. 10-14.

absoluta en la bondad de Dios y de su creación suceda lo que suceda? El hecho de que en el séptimo día Dios cese su trabajo y el hombre tome el relevo abre la puerta a muchos imprevistos. ¡El Dios de la Biblia asume riesgos!

Otros tres textos bíblicos cantan los esplendores de la creación. Se trata en primer lugar del Salmo 104 y de Job 38-41 (en particular 38,1-11). Sin ninguna relación literaria discernible con Gn 1, estos textos beben con profusión en una mitología y un folclore exuberantes que no han sufrido la depuración del relato del Génesis. Mucho más tardío (siglo II antes de nuestra era), un texto del Sirácida se inspira manifiestamente en Gn 1 (Eclo 17,1-14; 42,15; 43), pero también, aunque más discretamente, en Gn 2, al mencionar la creación del hombre a partir de la arcilla (17,1). Estos poetas evocan menos los orígenes del mundo que su gobierno armonioso por parte del Creador. Otro texto sapiencial (Prov 8,22-31) evoca el poder creador de Dios bajo los rasgos de la Sabiduría, garante del buen orden del universo.

La lectura de Gn 1 intentada aquí ha puesto el acento en el lugar central de la palabra divina en la creación y en la perfección de esta obra (todo es «bueno»). Se han observado de paso otros marcadores que podrían abrir el camino a lecturas complementarias. Así ocurre con los verbos «crear» y «hacer», «separar», «bendecir», «dominar», «multiplicarse», que iluminan las múltiples facetas de la acción de Elohim.

III - Génesis 2-3. Una humanidad dividida

Al pasar de Gn 1 a Gn 2-3 cambiamos bruscamente de mundo. Frecuentemente llamados «segundo relato de la creación», estos capítulos son en realidad menos y más que eso. Ciertamente se trata de creación en Gn 2, pero se trata del mundo de los seres humanos y no del conjunto del universo; el *adam* es modelado en primer lugar, antes que los demás seres vivos. En realidad, Gn 2-3 es menos un relato de creación que la historia de los primeros pasos de la humanidad en el descubrimiento de su condición de criatura, con sus deseos y sus límites.

Se trata de un drama. Parece que todo ha empezado bien (Gn 2) y resulta que todo se complica (Gn 3). El marco de la historia ya no es el universo inmenso y acuático de Gn 1 sino, más modestamente, la tierra, *adamah*, el suelo del cual es sacada la humanidad, que ella debe cultivar y a la que deberá volver. Este mundo es el mundo familiar de la vida cotidiana, el de los hombres y las mujeres impulsados por sus aspiraciones y que chocan con sus límites. El YHWH-Dios –este es aquí su nombre– que los ha creado y que les habla es también un ser familiar que se les parece: modela, sopla en las narices del *adam*, le instala en un jardín, le construye una mujer a partir de su costilla, se pasea por el jardín a la brisa de la tarde, interpela a sus criaturas, les teje vestidos y, finalmente, los expulsa del jardín... El drama termina en tragedia. Estamos lejos de la majestad solemne del Elohim de Gn 1, lejos también de su visión serena y optimista.

Sabiduría y alianza

Durante mucho tiempo, debido al nombre de YHWH dado a Dios, este relato fue atribuido a un autor yahvista (J), el cual habría escrito en tiempos de Salomón, el rey sabio (siglo X a. C.). Independientemente del problema de la datación de este relato con relación a Gn 1, atribuido a P, hoy parece probable que, en su forma actual, no sea anterior a los siglos VI y V. Ello no impide, por lo demás, que se utilizaran materiales más antiguos. La datación relativa de los dos relatos de creación no es una cuestión puramente académica, dado que sus perspectivas son diferentes e incluso, en varios extremos, opuestas. En efecto, permitiría com-

prender mejor uno y otro. ¿Se complementan, se corrigen? En caso afirmativo, ¿en qué sentido? ¿Hay que leerlos independientemente el uno del otro? ¿Cómo interpretar su reunión, sin confusión, en el texto final del Génesis? La investigación sobre estas cuestiones está actualmente en plena evolución.

Asperezas narrativas

La unidad del texto a veces ha sido puesta en cuestión y se ha avanzado la hipótesis de la unificación redaccional de dos relatos primitivos: un relato de creación de inspiración sapiencial y un relato de caída cercano a la teología deuteronómica. En efecto, varias anomalías intrigan:

- YHWH-Elohim hace crecer árboles en el jardín (2,9), mientras que confía la tarea de cultivar la tierra al *adam* (2,15);
- la presencia de dos árboles en medio del jardín en 2,9, mientras que solo hay uno en 3,3;
- el doble establecimiento del hombre en el jardín (2,8.15);
- la doble denominación de la mujer (2,23 y 3,20);
- la interpretación de la prohibición por la mujer en 3,2-3, mientras que no estaba presente en 2,16-17;
- el doble vestido del hombre y de la mujer (3,7.21);
- la doble mención de la misión agrícola dada al hombre (2,15 y 3,23);
- la doble motivación de la expulsión del *adam* fuera del Edén (3,22.23).

Por otra parte, la condena a muerte anunciada en 2,17 en caso de desobediencia no se recoge en 3,17-19, donde la muerte es presentada como el término normal de la vida.

El texto, en su estado actual, encierra varios retoques redaccionales. Sin embargo, parece claro que el análisis permite, al menos en ciertos casos, explicar su razón. Únicamente la descripción geográfica del jardín del Edén en los vv. 10-14 constituye manifiestamente un bloque interpolado: el v. 16 se lee naturalmente a continuación del v. 9, siendo el v. 15 un duplicado redaccional del v. 8, consecutivo a la interpolación. ¿Sería el indicio de un relato de paraíso perdido, cuyo final, ligado de forma rugosa al v. 22, se encontraría en 3,23-24? Sin prejuzgar la existencia hipotética de dos relatos primitivos, ciertamente conviene hablar de una multiplicidad de fuentes, culturales y teológicas (mitología, sabiduría, teología deuteronómica, etiologías), en las que habría bebido el autor de esta historia.

Motivos sapienciales

El relato se caracteriza por una atmósfera sapiencial. Igual que en los relatos de sabiduría, se trata de la condición humana bajo todos sus aspectos: trabajo y pena, vida y muerte, sexualidad, deseo, vestido y desnudez, bien y mal, conocimiento y sabiduría, catálogo del mundo animal. El vocabulario es el de la sabiduría: «árbol de la vida», «conocimiento de lo bueno y de lo malo», «deseable a la vista», «para dar inteligencia», «bueno para comer», «sabio». El estilo también es sapiencial, con sus juegos de palabras, las numerosas homofonías y el aspecto retórico de las preguntas.

Génesis 2,4b-3,24 (traducción literal)

2 4b El día en que YHWH-Elohim hizo tierra y cielos, 5 cuando aún no había ningún arbusto silvestre sobre la tierra y ninguna hierba silvestre había brotado aún, porque YHWH-Elohim no había hecho llover sobre la tierra y no había en ella ***adam*** para trabajar la ***adamah***, 6 una corriente subía de la tierra y regaba toda la superficie de la ***adamah***.

7 YHWH-Elohim modeló al ***adam*** del polvo a partir de la ***adamah*** y sopló en sus narices un aliento de vida y el ***adam*** se convirtió en un ser vivo. 8 Y YHWH-Elohim plantó un jardín en Edén, al este, y puso allí al ***adam*** que había formado. 9 Y YHWH-Elohim hizo brotar a partir de la ***adamah*** todos los árboles deseables a la vista y buenos para comer, y el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo.

10 Y un río salía de Edén para regar el jardín, y de allí se dividía y se convertía en cuatro brazos. 11 El nombre de uno es Pishon, es el que rodea todo el país de Havilá, donde hay oro 12 y el oro de este país es bueno; allí hay bedelio y piedra de ónice. 13 El nombre del segundo río es Gihon, es el que rodea todo el país de Kush. 14 El nombre del tercero es el Tigris, es el que va al este de Asur, y el cuarto río es el Éufrates.

15 Y YHWH-Elohim tomó al ***adam*** y lo instaló en el jardín de Edén para trabajarla [la *adamah*] y para guardarla, 16 y YHWH-Elohim mandó al ***adam*** diciendo: «De todos los árboles del jardín comer comerás 17, pero del árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo no comerás, porque el mismo día que comas de él, morir morirás.

18 Y YHWH-Elohim dijo: «No es bueno que el ***adam*** esté solo, le haré una ayuda como semejante suyo». 19 Y YHWH-Elohim modeló a partir de la ***adamah*** todas las bestias salvajes y todos los pájaros de los cielos y los llevó al ***adam*** para ver cómo los llamaría, y todo lo que el ***adam*** llamó, ser vivo, ese fue su nombre. 20 Y el ***adam*** dio nombres a todos los animales y a las aves de los cielos y a todas las bestias salvajes, pero para el ***adam*** no encontró ayuda como semejante suyo.

21 Y YHWH-Elohim hizo caer un letargo sobre el ***adam*** y se durmió y tomó una de sus costillas y cerró la carne debajo de ella. 22 Y YHWH-Elohim construyó la costilla que había tomado del ***adam*** en una mujer [***ishshah***] y la llevó al ***adam***. 23 Y el ***adam*** dijo:

«Esta vez, esta es el hueso de mis huesos
y la carne de mi carne.
Esta será llamada "mujer" [***ishshah***],
porque del hombre [***ish***] fue tomada».

24 Por eso el hombre abandona a su padre y a su madre y se une a su mujer y se convierten en una sola carne.

25 Y estaban ambos desnudos, el ***adam*** y su mujer, y no tenían vergüenza uno frente al otro.

3 1 Ahora bien, la serpiente era el más sabio de todos los animales salvajes que YHWH-Elohim había hecho, y dijo a la mujer: «¿Es verdad que ***Elohim*** ha dicho: "No comáis de ninguno de los árboles del jardín"?».

2 Y la mujer dijo a la serpiente: «Del fruto de los árboles del jardín podemos comer, 3 pero del fruto del árbol que está en medio del jardín, ***Elohim*** ha dicho: "No comeréis de él y no lo tocaréis bajo pena de morir"».

[4] Y la serpiente dijo a la mujer: «No, morir no moriréis.
[5] Porque sabe ***Elohim*** que el día que comáis de él, vuestros ojos se abrirán y seréis como ***Elohim,*** conociendo lo bueno y lo malo».

[6] Y la mujer vio que el árbol era bueno para comer y que era una delicia para los ojos y que el árbol era deseable para volverse inteligente, y tomó de su fruto y comió, y dio también a su hombre con ella, y comió.
[7] Y sus ojos se les abrieron a ambos, y supieron que estaban desnudos y cosieron hojas de higuera y se hicieron taparrabos.

[8] Escucharon la voz [el ruido] de YHWH-Elohim, que iba y venía por el jardín a la brisa del día y el ***adam*** y su mujer se escondieron de delante de YHWH-Elohim en medio de los árboles del jardín.

[9] YHWH-Elohim llamó al ***adam*** y le dijo: «¿Dónde estás?».
[10] Y él dijo: «Escuché tu voz [tu ruido] en el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo, y me escondí».

[11] Y él dijo: «¿Quién te dijo que estabas desnudo? ¿Acaso del árbol del que te mandé que no comieras has comido?

[12] Y el ***adam*** dijo: «La mujer que me diste junto a mí, ella me dio del árbol y comí».

[13] Y YHWH-Elohim dijo a la mujer: «¿Qué has hecho?». Y ella dijo: «La serpiente me engañó y comí».

[14] Y YHWH-Elohim dijo a la serpiente: «Porque has hecho eso, maldita serás entre todos los animales y entre todas las bestias salvajes.
Sobre tu vientre irás y el polvo comerás todos los días de tu vida.

[15] Y una enemistad pondré entre ti y **entre la mujer, y entre** tu descendencia y entre su descendencia, **ella te herirá** en la cabeza y tú la herirás en el talón».

[16] A la mujer le dijo:
«Multiplicaré tus dolores y tus embarazos, parirás hijos con dolor y hacia tu marido tu deseo, y él dominará sobre ti».

[17] Y al ***adam*** le dijo:
«Porque has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol a propósito del cual te había mandado, diciendo: "No comerás de él":
maldita sea la ***adamah*** por causa tuya,
trabajándola comerás de ella todos los días de tu vida,
[18] espinas y cardos hará brotar para ti y comerás hierba de los campos,
[19] con el sudor de tu rostro comerás el alimento hasta que vuelvas a la ***adamah***,
puesto que de ella fuiste sacado, ya que polvo eres y al polvo volverás».

[20] Y el ***adam*** llamó el nombre de su mujer **Eva**, porque ella es la madre de todos los vivientes.

[21] Y Yahwh-Elohim hizo al ***adam*** y a su mujer túnicas de piel y los vistió.

[22] Y YHWH-Elohim dijo: «He aquí que el ***adam*** se ha convertido como uno de nosotros por el conocimiento de lo bueno y de lo malo, y ahora tengo miedo de que alargue su mano y tome también del árbol de la vida y coma y viva para siempre».

[23] YHWH-Elohim lo envió del jardín de Edén para trabajar la ***adamah*** de donde había sido sacado.
[24] Y expulsó al ***adam*** y estableció al este del jardín de Edén los querubines y la llama de la espada que gira para guardar el camino del árbol de la vida.

Se trata nada menos que de la adquisición del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la sabiduría: ¿viene de Dios o está al alcance del hombre? Entre los sabios, el asunto fue cuestión debatida. Mientras que para los escritos más antiguos, la sabiduría está en el origen de todo, incluido el temor de Dios (Prov 1,1-7; 2,1-9; 8,22-31), ella se convierte más tarde en el atributo exclusivo de Dios, y el hombre no puede adquirirla más que por la mediación del temor de Dios (Eclo 1) y la observancia de la Torá (Eclo 24,23; Bar 4,1s). El relato del Génesis parece reflejar este debate y subrayar toda la ambigüedad de la sabiduría: el conocimiento del bien y del mal es, en efecto, accesible al hombre, pero, en los hechos, está ligada a la transgresión.

Vocabulario de la alianza

Se detecta otra fuente de inspiración: la de la elección y la alianza. Por su vocabulario, Gn 2,15 es particularmente revelador: «YHWH-Elohim tomó al *adam* y lo instaló en el jardín de Edén para trabajarla [la *adamah*] y para guardarla». Este versículo (doblete del v. 8, cf. más arriba) enuncia la función del *adam* en el mundo.

El verbo «tomar» con YHWH como sujeto (53 veces en la Biblia) se refiere casi siempre a una elección salvadora: elección de Abrahán (Gn 24,7; Jos 24,3), de David (2 Sam 7,8; Sal 78,70), de Elías (2 Re 2,3), de Israel (Dt 4,20; 30,4-5; Jr 3,14; Ez 36,24; 37,21...) o de un profeta (Am 7,15).

El verbo «trabajar» significa también «servir». Este verbo aparece frecuentemente en la literatura sacerdotal para designar el servicio del templo, mientras que en la literatura deuteronómica se emplea sobre todo para el culto a los otros dioses. En ambos casos se trata del culto.

El verbo «guardar», corriente en el Deuteronomio, destaca en otro registro, el de la observancia de la Ley y los mandamientos. Por otra parte, en los vv. 16 y 17 sigue un mandamiento con el anuncio, en caso de desobediencia, de una condena a muerte formulada en términos judiciales. El «conocimiento de lo bueno y de lo malo» evoca por otro lado la elección «entre vida y felicidad, muerte y desgracia» ofrecida a Israel en Dt 30,15. La expresión «escuchar la voz» de YHWH es igualmente frecuente en el Deuteronomio y en Jeremías en el sentido de obediencia (contrasta con la escucha de la voz de la mujer en Gn 3,17).

Así pues, para los autores y los lectores del Israel postexílico, la vocación del *adam* no podía dejar de evocar la razón de ser del pueblo de la alianza, «tomado» por YHWH para «servirlo» y «observar» sus mandamientos. Tendríamos así una especie de transferencia a toda la humanidad del estatuto y la función de Israel.

Israel y la humanidad entera

Las referencias a varias corrientes de pensamiento y de expresiones –las tradiciones sacerdotal y deuteronómica, pero también la reflexión sapiencial– parecen apoyar la tesis de una redacción relativamente tardía del relato, en todo caso posterior al regreso del exilio, en los siglos VI y V. La ductilidad y la originalidad con las que todos estos elementos aparentemente dispares se utilizan demuestran una cualidad de autor. El contexto de referencia, cultural y religioso, de este relato no es otro que la tierra prometida al pueblo elegido en alianza con YHWH. La novedad, de una importancia considerable, es que esta visión, situada en los orígenes del mundo, a partir de ahora se extiende a la humanidad entera.

Dios y el hombre en diálogo

YHWH-Elohim

Este es el nombre divino a lo largo del relato. Este nombre compuesto es raro en la Biblia hebrea: veinte veces en Gn 2-3 y solamente dieciséis en otros lugares, nueve de los cuales en las Crónicas (1 Cr 17,16.17; 28,20; 29,1; 2 Cr 1,9; 6,4 [2 x].42; 26,18).

Esta denominación asocia el nombre propio del Dios de Israel: YHWH (cf. Ex 3,15; 6,2; 20,2), al nombre común de la divinidad: Elohim (cf. Gn 1,1). Aparece sobre todo en las oraciones, esencialmente en relación con la realeza davídica y el servicio del templo. Su origen sigue siendo oscuro y es poco probable que sea litúrgico. Solo se encuentran dos menciones suyas en los salmos (Sal 72,18 y 84,12). Quizá no hay que ver en ello más que una creación literaria y teológica. Su uso bastante importante en las Crónicas, en comparación con los pasajes paralelos de los libros de Samuel y de los Reyes, atestiguaría una aparición bastante tardía.

La unión de los dos nombres en uno solo resulta significativa en muchos aspectos. Expresa la convicción no solo de que no hay más que un único Dios, sino que ese Dios único no es otro que el Dios de Israel. Además abre dos horizontes: el del Dios universal, que se revela a cualquier hombre en la creación, y el de YHWH, que se revela a Israel mediante la alianza, la elección, la Ley. Estos dos mundos se encuentran en el relato bajo la apariencia de una tensión tan inevitable como necesaria entre la sabiduría humana, por una parte, y la obediencia al mandamiento, por otra. Es sorprendente que, en el diálogo entre la serpiente y la mujer en Gn 3,1-5, ambos interlocutores solo hablen de Elohim. La serpiente y la mujer se encuentran en el mundo de la sabiduría humana y no ya en el de la Ley de YHWH.

Únicamente el nombre YHWH-Elohim anuncia lo que se dilucida en el relato: una existencia humana necesariamente confrontada entre, por una parte, su legítima búsqueda de autonomía y sabiduría y, por otra, sus límites y su sujeción radical al Dios de la fe. ¿Puede una tensión como esta ser superada sin conflicto y sin que haya que sacrificar una u otra dimensión de la humanidad? El relato plantea la cuestión.

El *adam* y la *adamah*

Como un alfarero, YHWH-Elohim modela al primer ser vivo a partir de la *adamah*, la tierra cultivable, el suelo. Y por eso el narrador, sin explicar sin embargo la razón de ello, lo llama el *adam*, el 'terroso'.

Este término es un nombre común que designa no a un individuo, sino al ser humano –la humanidad de siempre y de cualquier época–, frecuentemente además para distinguirlo de Dios o incluso de los animales. Equivocadamente, el término es frecuentemente percibido de entrada como un nombre propio y traducido por «Adán». En la Biblia hebrea solo se convierte en nombre propio en 4,25 (concepción de Set) y 5,1 (primera lista genealógica). Por el contrario, los

Setenta, seguida por la Vulgata, da al hombre el nombre propio de «Adán» desde que YHWH-Elohim se dirige a él en 2,16.

Tras el *adam*, los animales serán formados a partir de la *adamah* (2,19), lo que confirma, como en Gn 1, aunque de otra manera, la solidaridad terrena entre la humanidad y el mundo animal.

Contrariamente a Gn 1,27, el *adam* de 2,7 no está explícitamente sexuado, lo que no quiere decir que sea asexuado o hermafrodita. Su realidad sexual será desvelada narrativamente más adelante. La razón por la cual la mujer, en Gn 3,2-3, podría mencionar la prohibición divina de 2,15-17 es que ella ya estaba incluida, en la mente del narrador, en el *adam* al que se dirige YHWH-Elohim.

El aliento (*neshamah*) que insufla YHWH-Elohim en las narices del *adam* hace de él un ser vivo (Gn 7,22; Is 42,5; Job 33,4; 34,14). La relación es solo de origen, a diferencia de la relación con la *adamah*, que es a la vez de origen, de naturaleza y de destino, puesto que el hombre la trabaja, vive de ella y a ella vuelve.

Constituido «ser vivo» mediante el aliento de YHWH-Elohim, el *adam* es del mismo origen que los animales, también ellos modelados de la misma tierra como «seres vivos». Todavía no es más que un «ser natural»[3]. La continuación del relato cuenta cómo se convierte progresivamente, aunque no sin drama, en un «ser cultural». YHWH-Elohim hace que dé nuevos pasos hacia su humanización con un mandamiento que tendrá que respetar y después encargándole que «nombre» a los animales, estableciendo así su superioridad sobre ellos (no deberían ser para él compañeros, cf. 2,19-20). En Gn 2,7, en el fondo, no es más que un animal, como Enkidu en la *Epopeya de Gilgamés* antes del encuentro con la prostituta (cf. el recuadro de la página siguiente). En su identidad sexuada, solo alcanzará su edad adulta civilizada cuando adquiera el conocimiento –ambiguo y peligroso– del bien y del mal más allá de la transgresión.

A la búsqueda de un compañero

«No es bueno que el *adam* esté solo, le haré una ayuda como su semejante suyo» (Gn 2,18). YHWH-Elohim, no contento con emprender así un diálogo con el *adam*, quiere que él mismo se convierta en un ser dialogal. El ser humano no puede vivir solo (cf. Ecle 4,9-12). Por tanto, aún no está acabado. Necesita un ser que sea a la vez como él, pero distinto de él. Así pues, YHWH-Elohim modela a los animales a partir de la misma *adamah* que ha servido para el *adam* y se los presenta.

En la *Epopeya de Gilgamés*, Enkidu comparte su vida con los animales hasta el día en que, iniciado en el amor por una prostituta, se descubre dotado de razón. «Eres sabio, Enkidu, tienes algo de divino», le dice la mujer. Enkidu abandona la sociedad de los animales y, con el cuerpo afeitado y perfumado, se transforma en cazador (tablilla I). Más tarde en-

---

3 El aliento de vida que YHWH-Elohim insufla en las narices del *adam* para hacer de él un «ser vivo» subraya su parentesco con los animales. En efecto, la expresión *nefesh hayyah*, 'ser vivo', no se emplea en otros lugares en la Biblia más que para los animales: Gn 1,20.21.24.30; 9,10.12.15.16; Lv 11,10.46; Ez 47,9. La expresión es típicamente sacerdotal (P) y podría indicar que el escritor que compuso Gn 2-3 conocía esta tradición.

La condición humana según la *Epopeya de Gilgamés*

En el punto de partida hay un soberano histórico de la ciudad de Uruk, en Mesopotamia, en el III milenio: Gilgamés (pronúnciese *Guilgamés*). Sus hazañas, ampliadas y multiplicadas, fueron objeto de una primera recopilación hacia el 1700 a. C. Aquí y allá se fueron añadiendo otros episodios. Finalmente, hacia el 1200 a. C., un poeta de lengua acadia dio al conjunto una coherencia que le aseguró en el Próximo Oriente antiguo un éxito casi ininterrumpido hasta comienzos de la era cristiana. Se han encontrado varias copias del texto, entre ellas una en Nínive (doce tablillas), en la biblioteca del rey asirio Asurbanipal (668-626 a. C.).

La historia empieza con una consideración del carácter orgulloso de Gilgamés. Inquietos, los dioses deciden fabricarle –a partir de la arcilla– una réplica salvaje, Enkidu:

«Era velludo en todo el cuerpo; su cabello era exuberante como el de una mujer. Su abundante melena crecía espesa como los trigales. No conocía a los humanos ni el país civilizado; iba vestido como Shakkan [dios del ganado y de las bestias salvajes]; en compañía de las gacelas se alimentaba de hierba. Con las manadas saciaba su sed en los manantiales».

Este ser tosco será humanizado por una prostituta. Después de una semana de relaciones, Enkidu se da cuenta de que se ha debilitado y que las gacelas huyen de él:

«Su carrera no era como antes. Pero él se había desarrollado; su inteligencia estaba despierta. Volvió a sentarse a los pies de la cortesana y se puso a contemplar su rostro; lo que le decía la cortesana, [ahora] lo entendían sus oídos» (tablilla I).

Gilgamés y Enkidu se enfrentan y después entablan una amistad (tablillas II y III). Juntos van de hazaña en hazaña (tablillas IV, V y VI) antes de que los dioses, una vez más, se sientan celosos por ello y hagan morir a Enkidu (tablillas VII y VIII). Gilgamés irá al encuentro de Utanapistim, el hombre que ha escapado del diluvio y que se ha convertido en inmortal. Al final de un largo viaje acaba en la orilla del mar (tablilla IX). Allí, en el albergue del Fin del mundo, la camarera ironiza:

«Gilgamés, ¿adónde vas así al azar? La vida que buscas no la puedes encontrar. Cuando los dioses crearon a la humanidad, la muerte fijaron para los hombres, ¡y la vida la guardaron en sus manos! Tú, Gilgamés, sacia tu vientre, busca el placer noche y día, diariamente haz fiesta, día y noche baila y toca música [...] que una esposa vaya sin cesar a alegrarse en tu seno. ¡Solo ese es el destino del hombre!» (tablilla X).

A pesar de esto se echa al mar para encontrar a Utanapistim y a su esposa. Estos le cuentan su suerte y quieren desanimarle; sin embargo, le revelan la existencia de «la planta de la vida» en el fondo de las aguas. Gilgamés va a buscarla y toma el camino de regreso. Pero, en una parada, mientras se baña:

«... una serpiente, que había olido el olor de la planta, silenciosamente salió [de la tierra] y se llevó la planta. Inmediatamente mudó sus escamas».

Por tanto, Gilgamés fracasó. Y con el corazón apesadumbrado es como entra en Uruk (tablilla XI).

La epopeya nos resulta familiar sobre todo por el relato que Utanapistim hace en ella del diluvio, al comienzo de la misma tablilla XI (cf. pp. 65-66). La obra aborda muchos temas: vida, enfermedad y muerte, amor y amistad, buen uso de la sabiduría y de la fuerza. Están unificados por el deseo de la inmortalidad.

Para leer: Florence MALBRAN-LABAT, *Gilgamés*. Documentos en torno a la Biblia 7. Estella, Verbo Divino, 1983; Jean BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme que ne voulait pas mourir.* París, Gallimard, 1992; Raymond-Jean TOURNAY / Aaron SCHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh.* París, Cerf, 1994.

cuentra a un amigo, otro como él, en la persona de Gilgamés, y ahí le tenemos «convertido en hombre» (tablilla II). El autor de Gn 2 sin duda conocía el poema y se inspira en él para contar la humanización progresiva del *adam*. Pero también se desmarca de él. En efecto, el *adam* es creado por YHWH.Elohim antes que cualquier otro ser vivo. Ciertamente, los animales proceden de la misma *adamah* (connaturalidad que contrasta con el parentesco entre los dioses y los seres humanos en la mitología mesopotámica). Pero el *adam* los domina. YHWH-Elohim le encarga que les ponga sus nombres, prerrogativa regia que relaciona el *adam* con Salomón, cuya sabiduría y ciencia le permitían catalogar la fauna y la flora (1 Re 5,9-14).

Tan próximo como se quiera, el mundo animal no ofrece sin embargo al *adam* una compañía adecuada (Gn 2,20). No puede haber con los animales un diálogo auténtico, sino solo relaciones de dominio y dependencia.

Hacerse hombre y mujer

YHWH-Elohim sumerge entonces al *adam* en un profundo sueño. Este sueño no es ordinario; es el que Dios suscita cuando quiere llevar a cabo algo grande: Gn 15,12 (Abrahán); 1 Sam 26,12 (Saúl y sus hombres); Is 29,10 (los profetas y los videntes); Job 4,13 y 33,15 (los seres humanos).

YHWH-Elohim toma una costilla del *adam* y «construye» una *ishshah* ('mujer'), que lleva ante el *adam*. En el maravillamiento, el *adam* se descubre *ish* ('hombre adulto'):

«Esta vez, esta es el hueso de mis huesos y la carne de mi carne.

Esta será llamada *ishshah*, porque del *ish* fue tomada».

Así pues, el *adam* ha encontrado en la mujer, espejo de sí mismo, «carne de [su] carne», la compañera adecuada. Son dos y, sin embargo, no son más que uno, en el origen y en el destino. La mujer hace del hombre un ser acabado. Igual que en la *Epopeya de Gilgamés*, ella desempeña un papel decisivo en el surgimiento del hombre a su plena humanidad, aunque la relación sexual no tenga aquí la misma importancia.

El juego de palabras *-ish/ishshah-*, especialmente pretendido, ya que, a pesar de la asonancia, ninguna etimología lo justifica, subraya la naturaleza dual del ser humano, a la vez hombre y mujer, indisolublemente uno y dos. Sin embargo, esta dualidad, que es un don divino, sigue todavía construyéndose en diálogo.

Algunos piensan que el v. 24 es una nota etiológica que justifica la institución del matrimonio. En realidad, no se dice que el hombre abandone la casa paterna para ir a la de su mujer, sino que abandona a sus padres para «vincularse» a su mujer. Cualesquiera que sean las formas institucionales de esta vinculación, esto significa que el *adam* solo se convierte en sí mismo en el reconocimiento de su dualidad constitutiva, cuya expresión primera es la sexualidad hombre-mujer.

El v. 25, el único que evoca la vida idílica de la pareja en el jardín, se resume en el hecho de que la concien-

La desnudez en la Biblia

Cuando el narrador del Génesis declara que el hombre y la mujer estaban desnudos «sin vergüenza» uno frente al otro, adopta claramente el punto de vista opuesto al de la realidad cotidiana vivida en la sociedad. En efecto, desnudez, órganos sexuales y vergüenza están tan unidos que una misma palabra –*'erwah*– conlleva todos esos significados. Es el lenguaje abundantemente utilizado en las prohibiciones sexuales en Lv 18 y 20. La desnudez de una persona es sagrada y no debería ser profanada, ni siquiera con la mirada (Gn 9,22-23). Cubrirla es un acto de benevolencia que le devuelve su dignidad (Ez 16,8). Descubrir la desnudez de alguien es atentar contra su intimidad y cubrirle de vergüenza (Is 47,3; Ez 23,10; Os 2,11-12). Descubrirse aboca a la prostitución (Ez 16; 23,18). El sacerdote debe tener cuidado en sus funciones en cubrir su desnudez (Ex 20,26; 28,42). En el otro extremo de la Biblia, Pedro, cuando toma conciencia de la presencia del Señor, se pone su vestidura (Jn 21,7). Más allá resuena la bienaventuranza: «Dichoso aquel que vigila y guarda sus vestiduras, para no ir desnudo y dejar que se vea su vergüenza» (Ap 16,15).

cia de la sexualidad no supone ninguna vergüenza. La forma reflexiva del verbo «tener vergüenza» no aparece más que aquí en la Biblia. Denota no un sentimiento individual, sino una reacción social «uno frente al otro», en la reciprocidad, la transparencia, la armonía. El malestar solo aparecerá después de la ruptura entre el hombre y la mujer consiguiente a su ruptura con Dios (Gn 3,7). El «miedo» a la voz divina (3,10) no está ligado al descubrimiento de su sexualidad. La vergüenza experimentada es, por el contrario, su negación y su rechazo.

En el jardín del Edén

Cuando «planta» un jardín (Gn 2,8), YHWH-Elohim realiza un acto propio de jardinero o de agricultor. En la Biblia, con YHWH como sujeto, el objeto del verbo «plantar» es casi siempre Israel; la expresión está ligada a la instalación del pueblo elegido en la tierra prometida o en la montaña de Jerusalén (Ex 15,17; 2 Sam 7,10). En el caso de que el objeto sea una planta, esta simboliza frecuentemente a Israel (cf. Is 5,2 [«viña»] o Nm 24,6 [«áloes»]).

El jardín de Dios

El *gan éden* ('jardín del Edén') descrito en Gn 2,8-15 es un lugar maravilloso. Los Setenta traducirá *gan* por el griego *paradeisos*, derivado de una palabra persa que ha dado «paraíso». Su geografía es mesopotámica, con los dos grandes ríos, el Tigris y el Éufrates, y los otros dos a día de hoy no identificados, a pesar de que el Gihon o Guijón evoca una fuente de Jerusalén (1 Re 1,33). Los cuatro ríos simbolizan también el mundo entero (como los cuatro puntos cardinales).

El Edén –palabra cuya raíz evoca las delicias, la riqueza, el placer y la alegría– no es otro que el «jardín de Dios», un lugar fecundo donde todo es hermoso y pacífico (Ez 31,8-9.16.18; 36,35); podemos relacionarlo con el mundo mesiánico de Isaías (11,6-9; 51,3 y 65,17-25) y de Zacarías (14,8-11). Este lugar en que «el lobo habita con el cordero» recuerda el Dilmún, tierra mítica de los mesopotámicos, donde el «león no mata y el lobo no atrapa al cordero».

El nombre «Edén» es raro en la Biblia. Por eso es más notable encontrarlo en dos grandes textos que datan del exilio: Ez 28,11-19 y 31,3-9 (oráculos contra el rey de Tiro y el faraón de Egipto). Los puntos comunes con Gn 2-3 son: creación, belleza de los árboles, piedras preciosas, sabiduría regia, corrupción de esta sabiduría, orgullo y pecado, pretensión de ser como Dios, expulsión fuera del Edén y querubín. Esto no implica necesariamente algún tipo de dependencia literaria. Los escritores habrían bebido en un mismo fondo cultural bien conocido en la época del exilio en Babilonia y en Canaán. No obstante hacen de él un uso diferente.

Mientras que Ezequiel describe la vida, llena de sabiduría, pero también de orgullo, del rey y del faraón en el jardín, el Génesis no dice nada de la vida del *adam*. El relato menciona solamente que YHWH-Elohim lo instala allí para «trabajar y guardar» la tierra-*adamah*. Sus primeros lectores comprendían sin duda que se trataba de «trabajar» la tierra de Judá, de «servir» allí a su Dios en el culto y de «guardar» los mandamientos.

La tierra del servicio y la obediencia

Esta «tierra» es el lugar, físico y teológico, de la existencia de Israel, a la vez paraíso perdido por el pecado y paraíso esperado. En efecto, la tierra de Judá se perdió durante el exilio, interpretado por los profetas y la tradición deuteronómica como el justo castigo por la desobediencia del pueblo. Tras el exilio es esperada como el lugar y el tiempo recuperados del servicio a Dios, en particular en el templo y en la montaña de Sión. Es ahí y en la obediencia a la Ley donde hay que buscar las auténticas delicias, como cantan los salmos (Sal 19,8-11; 46; 48; 84; 87; 119...). La descripción mítica de los vv. 10-14 podría confundir, pero la interpretación dada a los vv. 15-17 despeja la duda. El Edén es el arquetipo de la tierra prometida ampliada a las dimensiones del universo. Al hacer esto, el relato abole el mito, pero se sirve de sus imágenes para hacer del jardín maravilloso un lugar de trabajo, de servicio y de obediencia, fuentes de delicias para toda la humanidad y para el Israel que vuelve del exilio.

Los dos árboles

En Gn 2,9.16-17 es todo un mundo vegetal el que se presenta al *adam*, objeto de sus placeres, pero también de su codicia. Y en medio del jardín, dos árboles: el árbol de la vida y el árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo (o del bien y del mal). ¿No es eso demasiado? En Gn 3,3, la mujer no conoce más que uno, y es claramente el árbol del conocimiento del bien y del mal. En cuanto al árbol de la vida, aparecerá al final de la historia, en 3,22. La mención de los dos árboles en 2,9 lleva la huella redaccional del agrupamiento de dos temas distintos, el de la inmortalidad y el de la sabiduría.

Asociado a la inmortalidad, el gran árbol en medio del jardín es un símbolo regio corriente en el Próximo Oriente antiguo. Presente también en la Biblia (Ez 31; Dn 4,7-14), es perfectamente conocido en los escritos sapienciales: «La sabiduría es un árbol de vida para quien la atrapa» (Prov 3,18; 11,30; 13,12; 15,4). En la *Epopeya de Gilgamés*, la planta de la vida desempeña un papel importante (cf. p. 29).

En cuanto al árbol del conocimiento «de lo bueno y lo malo», se *sitúa más directamente en el nivel de* la sabiduría. En hebreo, las parejas de contrarios expresan la totalidad, como «los cielos y la tierra» (Gn 1,1 y 2,4). El «conocimiento» que se considera no es en sí un saber moral, sino, a la vez, un saber práctico, la experiencia y el discernimiento requeridos para comportarse como un adulto responsable, un adulto que ya no es un niño (Dt 1,39; Is 7,15s) pero tampoco todavía un anciano (2 Sam 19,36). Es además la primera cualidad del rey, el ser humano por excelencia, hasta el punto de que conocer el bien y el mal lo hace semejante a Dios (2 Sam 14,17.20). Esta es precisamente la conclusión de YHWH-Elohim: «He aquí que el *adam* se ha convertido como uno de nosotros por el conocimiento de lo bueno y de lo malo» (3,22).

¿Por qué esta prohibición, si el conocimiento del bien y del mal es una cualidad regia? Según la teología deuteronómica y Job 28, la sabiduría sigue siendo una prerrogativa de Dios; por tanto debe ser objeto de una oración y ser recibida como un don, como lo entiende Salomón durante su famoso sueño de Gabaón: «"*Da a tu siervo un corazón lleno de juicio para* discernir entre el bien y el mal". [...] Le agradó a YHWH que Salomón hiciese esa petición...» (1 Re 3,8-12; 5,9; cf. también Is 11,2 y Eclo 17,1-14).

La prohibición divina

Después de haber instalado al *adam* en el jardín, YHWH-Elohim le dirige la palabra; se trata de un mandamiento (Gn 2,16). Así se precisa el estatuto del *adam*: está bajo la dependencia de su creador. Se le asegura el alimento en abundancia pero el árbol del conocimiento del bien y del mal le está vedado. La cuestión se vuelve contra el propio Dios, cosa que no dejará de subrayar la serpiente: puesto que es el creador, ¿cómo puede prohibir a los seres humanos lo que les es necesario para convertirse plenamente en humanos? Ahí tenemos toda la ambigüedad de la existencia humana: ¿acaso el *adam* no puede crecer más que desobedeciendo? Su vida en plenitud, ¿pasa por la negación, incluso la muerte de Dios? Sin ninguna duda, el relato se hace eco de un gran debate teológico al regreso del exilio.

La pena en la que se incurre en caso de desobediencia es la condena a muerte; la expresión *môt tamût*, 'morir morirás', es judicial (Gn 20,7; 1 Sam 14,30.44; 22,16; 2 Sam 12,14, etc.). Está próxima a la fórmula jurídica *môt yûmat*, 'morir será muerto', en los códigos bíblicos (Ex 21,12.15.16; Lv 20,2.9.10, etc.).

El enunciado de la sentencia puede ser entendido de dos maneras. O bien la muerte será inmediata, cosa que a la serpiente le resulta fácil contradecir, puesto que, en efecto, no tiene lugar después de coger el fruto (Gn 3,4). O bien la condena se difiere hasta el final de la existencia humana, siendo la muerte el destino normal del *adam*, que vuelve al polvo de donde fue sacado (Gn 3,19). Entonces, ¿hay que entender la sentencia en el sentido espiritual de una separación de Dios y del pueblo de la alianza: «Mira, hoy te propongo vida y dicha, muerte y desgracia» (Dt 31,15)? Nada impide pensar así, habida cuenta de la utilización de fórmulas jurídicas y con influencias deuteronómicas.

La identidad de Yhwh-Elohim

En todo caso, la advertencia hecha al *adam* es grave: que no trate de apoderarse de una sabiduría que solo pertenece a Dios. Que la advertencia no sea aparentemente seguida por el efecto esperado, como muestra la continuación del texto, no hace más que agudizar el suspense de un relato que se pregunta tanto por la realidad de Yhwh-Elohim como por la existencia humana.

El narrador parece divertirse en colocar trampas en el camino del lector y no teme atribuir a Yhwh-Elohim los antropomorfismos más inesperados, vacilaciones e incluso contradicciones. Así, por ejemplo, Yhwh-Elohim debe emplearse en dos ocasiones para encontrar un[a] compañero[a] al *adam*. En Gn 3,22 parece sorprendido por la supervivencia de su criatura y emprende un «plan B». En 6,6 «se arrepiente de haber hecho al hombre en la tierra y se aflige en su corazón». En 8,21 declara solemnemente que jamás castigará a los seres vivos como ha hecho. Yhwh-Elohim no es, en opinión del narrador, un ser fijado. A imagen y a los ojos de sus criaturas, incluso puede parecer inconsecuente. Más allá del procedimiento retórico y lejos de simples juegos literarios, el suspense así establecido refleja un cuestionamiento existencial del narrador –que comparte con su lector– con respecto al comportamiento de Yhwh. Las ambigüedades de su relato no hacen más que reflejar las ambigüedades de la existencia humana. El autor se une así a los interrogantes de Job y de Qohélet.

Al asalto de la sabiduría

Con Gn 3, la historia humana se convierte en un drama. Comienza con el cara a cara de la mujer y de un animal, la serpiente.

La serpiente

En muchas culturas del Próximo Oriente antiguo, la serpiente es una divinidad con grandes poderes: fecundidad, adivinación, curación (el caduceo), sabiduría e incluso inmortalidad (¿no cambia de piel?, cf. la *Epopeya de Gilgamés*, p. 29). Venerada y temida incluso en Israel (cf. la serpiente de bronce en Nm 21,6-9), excita una curiosidad mezclada con miedo y esperanza.

Según el v. 1, es *arum*, 'sabia', más que cualquier animal, teniendo el narrador cuidado de mencionar que es, igual que el resto, un ser creado. Por tanto no hay lugar para ningún dualismo en la escena que va a seguir. La serpiente es un personaje virtual, una metáfora de la otra voz interior de la humanidad. Al recordar que la serpiente es una criatura de Yhwh-Elohim, el relato confiesa *sotto voce* su perplejidad frente a la aparición del mal en un mundo del que Yhwh es, sin embargo, el creador único. Job y Qohélet chocan con el mismo

misterio, percibido como un escándalo insoportable. El Génesis, más cercano en esto a Qohélet que a Job, de hecho lo constata; deja entrever aquí y allá su perplejidad frente a este enigma pero renuncia a explicarlo. Así pues, el relato de Gn 2-3 no debería ser interpretado como una etiología de la aparición del mal en el *adam*. La historia no es la de un «pecado original», sino la de un mal universal (cf. p. 43).

El calificativo *arum* se hace eco del término *arummim*, 'desnudos', del versículo anterior. Sin duda alusión a la piel lisa de la serpiente cuando muda, este juego de homofonía anuncia sobre todo el duelo que va a emprenderse entre los seres humanos desnudos, cándidos y el «que sabe». La palabra «sabio» es un término común de la literatura sapiencial que califica al inteligente en oposición al estúpido, al insensato (Prov 12,16.23; 13,16; 14,15...). Por tanto, no es peyorativo de suyo, a pesar de que la sabiduría de la serpiente va a convertirse en engaño[4]. La ambivalencia del término refleja aquí la ambigüedad de la sabiduría. El debate que va a iniciarse no es otro que ha habido siempre entre fe y razón en el mismo interior de la humanidad. Esta busca saber, comprender, y eso la llevará a preguntarse tanto por Dios como por ella misma.

La mujer

La mujer aparece aquí como la líder de la humanidad en su persecución de la sabiduría y se comporta como la portavoz de la pareja. Su marido no hace más que seguirla. Esta parcialidad podría sustentarse en el hecho de que, en la literatura sapiencial, la sabiduría es siempre femenina (cf. Prov 8).

En los vv. 2-5, como en una fábula, la serpiente habla. Tomando la iniciativa se presenta con una pregunta falsamente inocente: «¿Es verdad que...?». Se trata de arrastrar a la mujer a un diálogo, pero sobre las bases establecidas por la serpiente. Hace referencia a «Elohim» y no al YHWH-Elohim del narrador. Al utilizar el nombre común de la divinidad, arrastra sutilmente a la mujer fuera de su relación con el Dios creador, fuera del contexto de fe en el que se había enunciado el mandamiento de 2,17. *Elohim*-Dios se convierte a partir de ese momento para la mujer en una tercera persona, un «él» del pensamiento, y no ya el «yo» de la fe y de la alianza que se dirigía al *adam*. Ya no es más que un objeto de debate. Entonces la serpiente puede ofrecer su versión de la prohibición: «No comáis de ninguno de los árboles del jardín», enunciado falso que, por tanto, no puede dejar de exigir una corrección, la que hace la mujer.

«Del fruto de los árboles del jardín podemos comer...» (v. 2): la corrección es incompleta, puesto que YHWH-Elohim autorizaba al *adam* a comer de «todos» los árboles del jardín (2,16). Pero la mujer ha respondido, y eso es lo esencial, y está a partir de esos momentos en el terreno de la serpiente, cuyo lenguaje relativo a Dios adopta: *Elohim*. Ella explica la prohibición agravándola: «Elohim ha dicho: "No co-

4 Desde la Vulgata, la traducción «astuto» (*callidior*) ha prevalecido durante mucho tiempo, mientras que los Setenta prefería «razonable, inteligente» (*fronimos*). Releyendo Gn 3, Pablo utiliza la palabra griega ambivalente *panourgía*, que denota tanto la sabiduría, la aptitud para todo, como el engaño (2 Cor 11,3). La astucia de la serpiente es proverbial (Mt 10,16).

¿Es culpa de la mujer?

¿Por qué la serpiente se dirige a la mujer? Las respuestas de los rabinos y de los intérpretes cristianos reflejan frecuentemente sus propias visiones de las relaciones hombre-mujer. La mujer sería así el eslabón débil de la humanidad, la primera responsable de la caída, más crédula, más curiosa y más rebelde que su marido.

Es típica la *Vida griega de Adán y Eva,* obra judía escrita en torno al cambio de era. La responsabilidad de la mujer se afirma aquí claramente: «Muero a causa de ella», dice Adán (VII, 1); «Eva, ¿qué has perpetrado contra nosotros? Has atraído sobre nosotros una gran cólera, la muerte que domina a toda nuestra especie» (XIV, 2); «Mujer malvada, ¿qué has perpetrado contra nosotros? Me has arrebatado la gloria de Dios» (XXI, 6). Eva asume su culpabilidad: «He pecado, oh Dios... He pecado contra ti... He pecado mucho... Y soy el origen de todo pecado en la creación» (XXXII, 2). Para *IV Esdras,* obra judía algo anterior, el culpable es, sin embargo, Adán: «Adán, ¿qué has hecho? Porque, si has pecado, tu caída no ha sido la tuya solamente, sino también la nuestra, la de nosotros, tus descendientes» (*La Bible. Écrits intertestamentaires*. París, Gallimard, 1987, pp. 1771s y 1428 [ed. española: *Vida de Adán y Eva (versión griega),* en Alejandro DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del AT* II. Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 325ss, y *IV Esdras,* en Antonio PIÑERO (dir.), *Apócrifos del AT* VI. Madrid, Cristiandad, 2009, pp. 301ss]).

La primera carta a Timoteo afirma: «No es Adán quien se dejó seducir, sino la mujer, quien, seducida, se hizo culpable de transgresión» (1 Tim 2,3). Sin embargo, en 1 Cor 15,21-22, Pablo no es tan radical, ya que afirma que por Adán nos vino la muerte.

meréis de ellos y no los tocaréis..."» (compárese 2,17 y 3,3). Al añadir «tocar», la mujer endurece la prohibición divina y a la serpiente le será fácil denunciar el exceso. Para el narrador, no obstante, este verbo es ambivalente: denota además una verdadera apropiación (Job 15,8).

¿De qué árbol se trata? En 2,9, el árbol en medio del jardín era el árbol de la vida; el árbol del conocimiento del bien y del mal estaba asociado a él, constituyendo un solo objeto de prohibición en 2,17. Aquí, el árbol que está en medio del jardín no está explícitamente identificado pero la continuación del diálogo no deja ninguna duda: es el del conocimiento del bien y del mal, ya el árbol de la vida no reaparece hasta el final del relato (3,22). La habilidad literaria del narrador no basta para resolver el enigma de estos dos árboles y es obligado reconocer, según parece, un trabajo redaccional que ajusta dos temas o dos relatos, uno que versa sobre el conocimiento y la sabiduría, y otro sobre la inmortalidad (cf. pp. 32-33). La historia principal gira en torno al árbol del conocimiento del bien y del mal. De la otra historia no quedan más que briznas (2,9 y 3,22.24).

Otros dos textos pertenecientes al mismo estrato de escritura no sacerdotal evocarán a su manera la marcha del *adam* hacia la búsqueda del saber o, más ampliamente, hacia la civilización. Así, la genealogía de Caín en 4,17-26 relata la construcción de la primera ciudad (v. 17), el nomadismo de la cría de ganado (v. 19), el nacimiento de las artes (v. 21), el oficio de los metales (v. 22) y, finalmente, la religión (v. 26). El segundo texto no es otro que el de la torre de Babel

en 11,1-9, último esfuerzo de la humanidad hacia una total autonomía y un poder absoluto sobre el mundo (cf. p. 58). La manera en que el narrador traza así los pasos de la humanidad hacia su pleno cumplimiento muestra a la vez la necesidad y las ambigüedades.

«Y la serpiente dijo a la mujer: "No, morir no moriréis. [5] Porque sabe Elohim que el día que comáis de él, vuestros ojos se abrirán y seréis como Elohim[5], que conoce lo bueno y lo malo"» (vv. 4-5). Estas serán las últimas palabras de la serpiente, que desaparece después, dejando a la mujer consigo misma.

«Y la mujer vio que el árbol era bueno para comer y que era una delicia para los ojos y que el árbol era deseable para volverse inteligente...» (v. 6). El vocabulario del narrador procede de la literatura sapiencial y evoca Gn 1. La fórmula «Y vio Dios que era bueno» se despliega en «bueno para comer», «delicia para los ojos», «deseable para volverse inteligente», evocando la plenitud de la experiencia humana en todas sus dimensiones, sensuales e intelectuales. Saber lo que es bueno para vivir individual y socialmente, ¿no es acaso la finalidad misma de la sabiduría? La sabiduría está ahí, al alcance de la mano, solo hay que cogerla. La mujer no duda: «... y tomó de su fruto y comió, y dio también a su hombre con ella, y comió».

Al lector le resulta extraño. Nadie muere. Por tanto, la serpiente tenía razón. Y a continuación, el propio YHWH-Elohim deberá reconocer que los seres humanos han llegado a ser como «uno de nosotros, que conocen el bien y el mal». ¿Será el fin de la historia, la victoria de la humanidad sobre un Dios tiránico? Ahora bien. La mujer y su marido no han acabado de «ver». Sus ojos se abren aún y les aportan un nuevo saber: están desnudos. ¡El rey de la creación está desnudo!

Transgresión y desconfianza

¿Cómo es que un avance en el acceso a la cultura se presenta como una transgresión? ¿Querría Dios prohibir a los seres humanos el camino de la sabiduría? Esta es la sospecha que deja planear la serpiente.

El narrador hace una observación. Dice, bajo la forma de una ficción, lo que ve en torno suyo: un pueblo, su pueblo, penando por comprender la razón de sus desgracias: fracaso de la monarquía, exilio en tierra extranjera, signos de ruptura de la alianza. El espectáculo de la corrupción y la violencia en las prestigiosas civilizaciones de Egipto y Mesopotamia acentúa aún más, si ello es posible, su visión pesimista del mundo. Esa es la realidad. Sean cuales sean las explicaciones, la adquisición de la sabiduría no puede darse sin transgresión. El relato de Gn 2-3 se distingue así radicalmente de Ez 28, con el que comparte imágenes. En Ez 28, la sabiduría del rey de Tiro es un estado paradisíaco y su orgullo es la causa de su caída. En el Génesis, por el contrario, el acceso a la sabiduría está ligado a la salida del paraíso. No hay ninguna huella de *hybris* ('desmesura'). La mujer

5 Numerosas versiones, siguiendo a los Setenta y la Vulgata, traducen este segundo *Elohim* por el plural «dioses». Es una debilidad del texto hebreo, que no establece diferencia entre los dos *Elohim*, palabra que, de hecho, es una forma plural (cf. p. 13).

no busca hacerse igual a Dios, ella solo desea acceder a la sabiduría, es decir, a una vida plena y simplemente humana.

La mujer coge, pues, el fruto del árbol y lo comparte con «su hombre», en total complicidad: «uno» en su carne, lo son también en la transgresión, el acceso a la sabiduría, el descubrimiento de su desnudez y el cubrimiento de esta. La desnudez era confianza y transparencia frente a YHWH-Elohim y entre los seres humanos. Desde el momento en que la relación de alianza se rompe, las rupturas entre YHWH-Elohim y los seres humanos aparecen, pero también entre el hombre y la mujer, entre los seres humanos y el mundo. Se descubren desnudos y, por tanto, en peligro. Ya solo les queda ocultarse de Dios y uno del otro. Se establece el miedo y la desconfianza, experiencia muy humana. Bajo la forma de fábula, el escritor bíblico hace teología y antropología, señalando con el dedo la ruptura en el corazón de la humanidad. El hecho mismo de que sea YHWH-Elohim y no Elohim quien instruya el proceso a los seres humanos ilumina el punto de vista del narrador: este proceso no lo lleva a cabo un Dios lejano y omnipotente, sino el compañero de Israel en la alianza.

El proceso

Ante la llegada de YHWH-Elohim, el hombre y la mujer se ocultan. Tres preguntas acompasan la investigación.

La investigación

La primera pregunta, «¿Dónde estás?», es ya acusadora. Se prolonga en la segunda: «¿Quién te ha enseñado...?». La desnudez del *adam* es a partir de ahora el signo de una ruptura entre él y su mujer, entre ellos y YHWH-Elohim. El *adam*, al hacer recaer la responsabilidad sobre la mujer, se separa de ella, pero toma también sus distancias con respecto a YHWH-Elohim, que había puesto a la mujer «junto a» él. En alguna medida, YHWH-Elohim sería responsable de haber puesto a su lado a la que ha demostrado ser una engañadora.

La expresión «oír/escuchar la voz» evoca la obediencia a los mandamientos de YHWH (cf. p. 33). Ahora bien, en lugar de escuchar la voz de YHWH, el *adam* ha escuchado la de su mujer. Otro término sorprende igualmente por su ambivalencia: el «miedo». La palabra *yirah* designa, bien el temor, bien el miedo: temer a YHWH-Elohim es obedecerle, pero, en caso de desobediencia, el temor se trueca en miedo. Este vocabulario sitúa al relato en el contexto de la relación de alianza.

La pregunta «¿Dónde estás?» va más allá de su significado inmediato. En efecto, ¿cómo podría escapar el *adam* a la mirada divina? La pregunta (que encontrará un paralelo en «¿Dónde está tu hermano?» de Gn 4,9) versa en realidad sobre el posicionamiento del *adam* con relación a YHWH-Elohim: ¿dónde se sitúa a partir de ahora? La respuesta inducida es que

el *adam*, surgido de la relación de alianza, ya ha salido del Edén. La expulsión (v. 23) confirmará esta situación. Más que una sanción exterior de tipo judicial será en realidad un autocastigo del *adam* aprobado por YHWH-Elohim. El *adam* y su mujer se destierran a sí mismos.

Algunos autores ven en el v. 23, que relata la expulsión del *adam*, la continuación inmediata del v. 13, respuesta de la mujer a la tercera y última pregunta: «¿Qué has hecho?»; consideran la sección de los vv. 14-19 como insertada posteriormente en el relato. Para otros, únicamente la maldición sobre la serpiente en los vv. 14-15 habría sido añadida. Cualquiera que sea la verdad sobre la historia de la redacción, el vocabulario, el estilo y el contenido atestiguan un relleno entre la investigación y la sentencia del v. 23.

Interrogados por YHWH-Elohim, el hombre y la mujer se apresuran a echar la culpa a un tercero: para el hombre es la mujer, para ella es la serpiente. El hombre llega incluso más lejos, como hemos visto, dando a entender que YHWH-Elohim tiene su parte de responsabilidad. Además, el narrador había tenido cuidado en decir que la serpiente también era una criatura de YHWH-Elohim. Más allá de la negación, el alegato de la pareja oculta así una profunda interrogación con respecto al propio Dios, interrogación de la que se encuentran numerosos ecos en los salmos y en los escritos sapienciales: ¿dónde está el Dios de Israel? ¿Por qué ha golpeado a su pueblo? ¿De dónde viene ese mal en el hombre si YHWH es el único Dios y el único creador? Estas angustiosas preguntas, Dios las vuelve hacia el *adam*: «¿Dónde estás [tú]?». Dejando el debate ideológico, invita al *adam* a preguntarse a sí mismo por su relación con YHWH-Elohim.

El veredicto

YHWH-Elohim dicta tres sentencias, empezando por la serpiente. Esta secuencia no es en sí más que una descripción de la penosa realidad de la existencia sobre la tierra. Pudo ser insertada después en el relato, convirtiéndose las penas de la vida en castigos por la transgresión. La sutura con el contexto narrativo está asegurada por los motivos «porque has hecho esto» (v. 14) y «porque has escuchado la voz de tu mujer» (v. 17).

La serpiente. La maldición de la serpiente, más allá de la etiología popular, sirve para ilustrar las rupturas en la creación. La serpiente es «maldita entre todas las bestias y los animales salvajes», es decir, desterrada del mundo animal. Está comprometida también en una lucha sin fin con la descendencia de la mujer, es decir, con los seres humanos. El texto no dice más de ella.

La mujer. Ella no recibe una maldición (v. 16). Se mencionan los dolores de sus partos, el deseo que la impulsa hacia su hombre y el dominio de este sobre ella. Incluso aquí, el texto no hace más que describir una situación universal sin atribuirla explícitamente a la transgresión. Sus sufrimientos y sus humillaciones no son un castigo, sino la realidad cotidiana. El contexto narrativo da a entender que la ruptura con YHWH-Elohim tiene como corolarios la ruptura entre la mujer y su hombre, pero también

El Protoevangelio

La tradición judía ha visto en la enemistad entre la descendencia de la serpiente y la de la mujer el combate entre el pueblo de la alianza y las fuerzas del mal, que finalmente serán vencidas.

Desde Ireneo de Lyon (siglo II), una larga tradición cristiana, fuertemente representada en la Iglesia (en particular la católica), la ha comprendido en un sentido mesiánico, e incluso mariológico: es el «protevangelio» o «protoevangelio», término acuñado en el siglo XVI para expresar que en Gn 3,15 tendríamos el primer *evangelio* (lit.: 'buena noticia') de la salvación de Dios.

Esta lectura se apoya en las versiones griega y latina. Mientras que el texto hebreo habla de la descendencia colectiva de la mujer por una parte y la de la serpiente por otra, los Setenta traduce con un masculino singular («él te aplastará la cabeza»), percibido como referencia al Mesías. La Vulgata traduce con un femenino singular («ella te aplastará la cabeza»), entendido como referido a María, «nueva Eva». Pero no encontramos ninguna huella de semejante interpretación en el Nuevo Testamento, salvo quizá en Ap 12,1-17 (confrontación de la madre del mesías y un dragón que se muestra como «la antigua serpiente, aquel al que se llama diablo y Satanás»).

Estas tradiciones de lectura, muy respetables, desbordan el texto bíblico. En efecto, este no tiene la forma de un oráculo profético y se contenta con enunciar una situación de hecho, universal y duradera,

el desorden en su propio cuerpo, cuyo síntoma es el sufrimiento.

El hombre. El v. 17 es una sutura con la historia de la transgresión. Su vocabulario y su estilo contrastan con los de los vv. 18-19. Viene la segunda maldición: «Maldita sea la *adamah* por tu causa». Afecta no al hombre, sino al suelo, que ya no le entregará su alimento más que con penas, la pena del labrador, todos los días de su vida, hasta que vuelva a la *adamah*, de la que fue sacado. Incluso aquí no hay nada más que la constatación de lo oneroso del trabajo. Al sufrimiento de los hombres, el texto no aporta ninguna explicación, a pesar de que, en el contexto de Gn 2-3, aparece ligado al desorden introducido por la transgresión. Mientras el hombre viva será así. El sufrimiento no tendrá fin más que con la muerte, que, lejos de ser la consecuencia de alguna falta, es constitutiva de la condición humana. El hombre, igual que los animales, es naturalmente polvo (Gn 18,27; Sal 103,14) y vuelve a él de forma natural (Sal 104,29; Job 10,9; 34,15; Sal 90,3; 146,4; Eclo 40,11).

La nota del narrador en el v. 20 resulta sorprendente. Viene a hablar de muerte, y resulta que se trata de vida: «Y el *adam* llamó el nombre de su mujer Eva, porque ella es la madre de todos los vivientes». Reconocida anteriormente como *ishshah* (2,23) en referencia a su marido, el nombre que ella recibe de este –*hawwah*, 'Viviente/Eva'– se abre a todos los vivientes. Anticipando Gn 4, la frase tiene sin duda como finalidad subrayar la permanencia de la humanidad y de la vida a pesar de todos sus límites y transgresiones.

La salida del jardín. El final de Gn 3 combina dos conclusiones. Una, sin duda la más antigua, concluye el relato principal reenviando al *adam* fuera del jardín de Edén, donde YHWH-Elohim lo había instalado para trabajar la *adamah* (2,5.15 y 3,23). Le proporciona

vestidos de piel de animal, que le protegerán mejor que las hojas de higuera. Lejos de YHWH-Elohim, y sin embargo protegido por él, el hombre descubre la dureza de la existencia.

La otra conclusión (vv. 22.24) pertenece al relato secundario del árbol de la vida, del que no se ha tratado desde 2,9 (cf. p. 33). Por primera vez en el relato, YHWH-Elohim se habla a sí mismo (en plural, como en 1,26) y se entrega a una reflexión que recuerda los debates de una asamblea divina: «He aquí que... y ahora tengo miedo de que...». Esta vez, la expulsión está motivada por el temor de ver al *adam* «tomar» del árbol de la vida y «vivir para siempre». Propiamente hablando, no se trata de una prohibición, como ocurría con el árbol del conocimiento del bien y del mal, sino, más radicalmente, del establecimiento de una frontera infranqueable entre Dios y la humanidad, frontera reforzada por los *kerubim* y la «llama de la espada que gira», imágenes mitológicas[6] ausentes del relato principal. Igual que Gilgamés, despojado de su planta de la vida (cf. p. 29), o que Adapa (cf. el recuadro adjunto), el *adam* no puede pretender la inmortalidad, que solo pertenece a Dios.

6 Los *kerubim*, 'querubines', son seres míticos ampliamente conocidos en el Próximo Oriente antiguo y en la Biblia como guardianes de templos y de los infiernos, portadores del trono divino: Ex 25,17-22; 1 Re 8,6-7; Ez 9,3; 10,1-22; 28,14.16; Sal 18,11; 80,1... La «llama de la espada que gira» también hace referencia a representaciones divinas en Mesopotamia y Canaán.

El mito de Adapa

Esta historia, de la que nos quedan algunos fragmentos acadios que datan de mediados del II milenio a. C., ilustra, igual que la *Epopeya de Gilgamés,* la condición mortal del hombre. El prólogo resume el tema:

«Ea proveyó [a Adapa] de un amplio entendimiento para que desvelara los secretos del país. Le dio la sabiduría; no le dio la vida eterna».

Adapa, creado por Ea para servirle, es un modelo de humanidad. Conociendo los secretos del cielo y de la tierra, es engañado por su creador. En efecto, mientras que es convocado por Anu, el rey de los dioses, recibe consejo por parte de Ea de no aceptar ningún alimento. Adapa ignora que se le ofrece el pan y el agua de la vida. Ante su rechazo, Anu concluye: «No tendrás la vida eterna, como los pueblos sin número».

J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Princeton, University Press, [3]1969, pp. 101-102.

Una humanidad en tensión

Al final de este viaje a través del relato no P de Gn 2-3, conviene sacar de él brevemente algunas conclusiones.

Este relato es el resultado de la combinación de al menos tres tradiciones: la del árbol del conocimiento del bien y del mal, la del árbol de la vida y la del jardín paradisíaco. Sin embargo, no se puede asegurar que inicialmente existieran relatos completos e indepen-

dientes. En su estado actual se observa, no obstante, una composición homogénea.

El relato principal está articulado por el tema del árbol del conocimiento del bien y del mal. Obra de un verdadero autor, es sin duda postexílico. A la luz de las catástrofes que habían sacudido alternativamente a los dos reinos, está influido por la crítica jeremiana y deuteronómica a la historia pasada, así como por la literatura sapiencial. Gracias al exilio, consciente a partir de ese momento de la realidad de un mundo extenso, se plantea la cuestión de la presencia del mal no solo en Israel, sino, más radicalmente, en la humanidad.

El autor del relato principal ha utilizado el género narrativo bebiendo en la mitología del Próximo Oriente antiguo y no echándose atrás ante sus antropomorfismos, que pudieron hacer creer en una escritura ingenua y muy antigua. Pero toma sus distancias con respecto a los mitos. Para estos, el mal de la humanidad proviene de los dioses. El autor bíblico no trata de explicar en ellos su origen. Lo constata y, a la luz de su fe yahvista en la alianza con el único Dios creador, trata de definir su naturaleza. El Edén jamás ha existido. Incluso podemos decir que el relato del Génesis es antiparadisíaco. Simplemente es realista. En consecuencia, hay que desechar cualquier idea de inocencia original o de paraíso perdido. No se trata de «pecado» (cf. el recuadro de la página siguiente).

¿Para qué sirve entonces la imagen mítica del jardín del Edén? En primer lugar hay que observar que, a diferencia de textos posteriores (*Jubileos* III, *Vida de Adán y Eva* XV), el autor no cuenta la vida de la pareja en el jardín paradisíaco. Insiste en la prohibición que fija los límites a la existencia humana; sitúa al *adam* frente a sus responsabilidades de señor de los animales y de su realidad de pareja. La descripción del jardín tiene como primera finalidad situar el relato en el contexto del mundo conocido, quizá con una alusión, por el río Guijón, a Jerusalén. A lo sumo, el paraíso funciona como contrapunto de la tensión y los desórdenes que sufre la humanidad.

El motor del relato estriba en la tensión dramática entre, por un lado, la búsqueda legítima de la sabiduría, del saber, de la civilización, y por otro los límites que imponen la muerte, el sufrimiento y el mal. El hombre está en equilibrio inestable, puesto que su necesidad y su deseo de cultura están ligados a una búsqueda de autonomía. Lo cual produce en él mismo una tensión permanente. La transgresión es, en realidad, inevitable. El autor levanta acta de ello y abre una vía para hacer vivible la situación. Que el hombre deje de considerar a «Dios» como un ser exterior, objeto de debates, para dialogar con YHWH-Elohim, el Dios de la fe en la alianza, y la tensión se volverá entonces dinámica. Únicamente la relación de alianza puede dar sentido a la prohibición y permitir ver en ella no una ley externa arbitraria, sino, en el reconocimiento y la aceptación de los límites, un camino de vida para la humanidad.

Igual que en Gn 1, la palabra divina es omnipresente en el relato no P de Gn 2-3, con una diferencia notable, no obstante. En Gn 1, solitaria, soberana, perfecta, destaca en el universo al que da nacimiento.

El pecado «original»

A partir de Gn 3, el cristianismo, siguiendo a san Pablo (Rom 5,12-21; 11.32; 1 Cor 15,22) y sobre todo a san Agustín, formuló la idea de que el ser humano, al nacer, contrae el «pecado original», aunque la expresión no se encuentra en la Biblia.

Insistamos: el *adam* del Génesis no es un individuo y aún menos el primer hombre de la historia–, sino la figura simbólica de toda la humanidad. Por tanto, no se trata de una primera falta legada como herencia a sus descendientes. Es la humanidad entera la que está marcada por el mal: «Los designios del corazón del *adam* son malvados desde su juventud» (Gn 8,21).

Frente a este mal, cuyo origen sigue siendo misterioso, el hombre no es impotente, puesto que tiene la capacidad de dominarlo. Sigue siendo responsable y le corresponde escoger entre «actuar bien o no actuar bien» (Gn 4,7). Según el Génesis, el riesgo del pecado es inseparable del encaminamiento del hombre hacia su plenitud. Avances culturales y transgresiones caminan juntos.

A la luz del diálogo de alianza, las faltas de la humanidad adquieren en el Génesis su verdadero sentido: el error y la falta se convierten en «pecado» en el rechazo o la negativa de ese diálogo. Pero la misma alianza es también la seguridad de que la misericordia divina será siempre más fuerte, subrayando san Pablo que la gracia última se realiza en Jesucristo (Rom 5,20).

Para seguir leyendo: Jean-Michel MALDAMÉ, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique.* París, Cerf, 2008

En Gn 2-3 es fundadora de un diálogo de alianza con el *adam*. Estas dos manifestaciones de la palabra divina ilustran dos percepciones de Dios. Por un lado la de un Dios que dice, hace, manda, no exigiendo a cambio más que la observancia del sábado y la prosecución de la obra creadora. Por otro, la de un Dios que arrastra a los seres humanos en la dinámica de una palabra-diálogo y en el aprendizaje de una libertad responsable, renunciando a buscar coartadas o chivos expiatorios.

IV – Génesis 4. «¿Dónde está tu hermano?»

Gn 4 proviene de la misma composición no P que Gn 2-3. Incluye un relato (vv. 3-16) insertado, quizá secundariamente, entre dos noticias genealógicas (vv. 1-2 y 17s). Según una hipótesis, el autor del relato habría bebido en tradiciones etiológicas relativas a los kenitas, nómadas del desierto del Négueb, de los que Caín (sin embargo agricultor) sería el héroe epónimo. El autor habría podido igualmente inspirarse en el tema de la rivalidad entre las culturas sedentaria y nómada, o incluso en el motivo de los hermanos enemigos (cf. el recuadro de la p. 48). Pero aquí, lo mismo que en Gn 2-3, ha hecho una obra original.

Sean cuales sean la prehistoria y los materiales utilizados, el relato presenta a partir de ahora una homogeneidad indiscutible. Situado inmediatamente después del drama de la primera pareja humana, reviste una dimensión existencial que desborda cada uno de los temas subyacentes. Igual que el hombre y la mujer de Gn 2-3, Caín y su hermano son personajes paradigmáticos. Sus nombres son simbólicos y ambos representan los dos grandes tipos de civilización, es decir, la humanidad entera. Observemos que no están solos en el mundo (la tierra ya está habitada, vv. 14.16) y que hacen ofrendas (vv. 3-4), mientras que el culto a YHWH empieza supuestamente más tarde (Gn 4,26). Estos son signos de que el narrador no los trata como personajes históricos, sino como símbolos universales.

La historia de Caín y Abel supone varios puntos comunes con Gn 2-3: presencia misteriosa de un mal frente a la responsabilidad del hombre, preguntas de YHWH seguidas de un juicio, dominación y deseo, expulsión y signo de protección. Las dificultades son, no obstante, numerosas en este pequeño relato.

¿Quién es este Abel cuyo nombre significa «vaho», «vanidad», «inexistencia»? No es más que el hermano de Caín y desaparece del relato sin haber pronunciado una sola palabra. Es sorprendente que después de haber dado un nombre a su primer hijo –y haberlo explicado–, Eva no diga nada con respecto a su segundo hijo, como si ya no existiera. «Abel» es más un calificativo que un nombre. ¿Por qué la ofrenda de Abel es aceptada y no la de Caín? ¿Cómo sabe Caín que su ofrenda no es aceptada? ¿Por qué Caín no responde a la palabra de YHWH en los vv. 6-7? ¿Qué dice a su hermano en el v. 8? Todas estas dificultades, que quizá ocultan aquí y allá accidentes redaccionales, tienen como efecto ilustrar el carácter enigmático del relato. En el centro de la historia aparece lo insondable, incluso lo arbitrario, de la justicia divina, así como la irracionalidad de la violencia humana.

Génesis 4,1-17 (traducción literal)

[1] **Y el *adam* conoció a Eva, su mujer, ella concibió y dio a luz a Caín**, y dijo: «He adquirido un hombre por YHWH».
[2] Después ella dio a luz a su hermano Abel. Abel era pastor de ganado menor y Caín era agricultor.

[3] Y he aquí que, al cabo de un tiempo, Caín trajo frutos del suelo como ofrenda a YHWH. [4] Y Abel trajo también de entre los primogénitos de su ganado menor y de sus grasas, y YHWH miró hacia Abel y hacia su ofrenda. [5] Y hacia Caín y hacia su ofrenda no miró, y Caín montó en gran cólera y su rostro decayó.

6 Y YHWH dijo a Caín: «¿Por qué estás airado y por qué tu rostro está abatido? [7] Si haces bien, levantarás [tu rostro] y si no haces bien, la falta está echada a la puerta y hacia ti su deseo, y tú dominarás sobre él».

[8] Y Caín dijo a Abel, SU HERMANO... y sucedió cuando estaban en el campo, Caín se levantó contra Abel, SU HERMANO, y lo mató.

[9] Y YHWH dijo a Caín: «¿Dónde está Abel, TU HERMANO?, y él dijo: «No lo sé. ¿Soy el guardián de MI HERMANO yo?

[10] Y dijo: «¿Qué has hecho? Escucha la voz de la sangre de TU HERMANO, que desde el suelo grita hacia mí.
[11] Y ahora, maldito seas por el suelo, que ha abierto su boca para recibir de tu mano las sangres de TU HERMANO.
[12] Cuando trabajes el suelo, ya no continuará dándote su fuerza. Vacilante y errabundo irás por la tierra.

[13] Y Caín dijo a YHWH: «Mi pena es demasiado grande de llevar. [14] He aquí que me has expulsado hoy de la faz del suelo y de ante tu rostro, me ocultaré y estaré vacilante y errabundo por la tierra y sucederá que cualquiera que me encuentre me matará».

[15] Y YHWH le dijo: «Por eso, cualquiera que mate a Caín será vengado siete veces». Y YHWH puso a Caín una señal para que nadie que se encontrara con él le hiriera.

[16] Y Caín salió de ante el rostro de YHWH y habitó en la tierra de Nod, al este del Edén.

[17] **Y Caín conoció a su mujer y ella concibió y dio a luz a Henoc**. Y se puso a construir una ciudad, y el nombre que dio a la ciudad fue como el nombre de su hijo: Henoc.

Preguntas y silencios

YHWH en cuestión

El primer versículo da el tono del texto y quizá expresa, de forma irónica, su cuestionamiento fundamental. Después de haber traído al mundo a su primer hijo, Caín, su madre dice: «He adquirido un hombre por YHWH». Este Caín, que va a convertirse en criminal, no es otra cosa que un don de YHWH.

El verbo *qanah*, que significa comúnmente 'adquirir', tiene también el sentido de 'crear' cuando Dios es su sujeto (Gn 14,19; Dt 32,6; Sal 139,13; Prov 8,22). Mediante un juego de palabras (*qayn*, *qanah*), Caín es definido, en consecuencia, como criatura de YHWH y de la mujer. ¿No es eso una manera sutil de hacer caer la falta de Caín sobre el propio YHWH, como lo había hecho el *adam* en 3,7? En efecto,

puesto que YHWH es el creador, ¿cómo el mal y la violencia no recaerían sobre él mismo? El mismo cuestionamiento recorre los libros de Job y de Qohélet, y ciertamente no es casualidad que la víctima, *Habel*, 'Abel', lleve el mismo nombre que la «vanidad de vanidades» (*hebel habalim*, 'vaho de vahos') de Qohélet.

El sentido de lo no dicho

Los textos son a veces tan elocuentes por lo que callan como por lo que dicen. Es lo que ocurre con este.

Sobre las ofrendas. Los dos hermanos llevan sus ofrendas sin que sean calificadas de buenas o malas. Y, sin embargo, una es aceptada y la otra no. ¿Por qué? El autor no dice nada de ello y, cuando sea preguntado por YHWH, Caín ni siquiera tratará de explicarse. Frente a la injusticia no hay otra respuesta que la cólera, el abatimiento y el repliegue sobre sí mismo. A lo largo del tiempo, los intérpretes no se han privado de explicar la diferencia de trato de las ofrendas por parte de YHWH en razón de la calidad de las obras y las ofrendas de Abel. El targum palestinense, versión aramea del texto bíblico, que se remonta al siglo VIII de nuestra era, desarrolla abundantemente esta argumentación de una manera que no deja de recordar las discusiones entre Job y sus amigos (cf. el recuadro adjunto).

«[Las] obras [de Caín] eran malvadas, mientras que las de su hermano eran justas» (1 Jn 3,12; cf. también Mt 23,35; Heb 11,4). La tradición de Abel el justo se propagó en el judaísmo tanto como en el cristianismo. Según parece, y como en el caso de los amigos de Job, no se podía permitir que planeara la más mínima duda sobre la justicia de Dios.

Caín y Abel en el targum

[Lo que está en negrita corresponde al texto hebreo; el resto es el comentario targúmico.]

«**Dijo Caín a su hermano**: "Ven, salgamos los dos al campo". **Y sucedió que**, cuando los dos salieron **al campo**, tomó la palabra Caín y dijo a Abel: "Yo veo que el mundo ha sido creado con amor, pero no es conducido según el fruto de las obras buenas, pues hay acepción de personas en el juicio. ¿Por qué ha sido recibida tu ofrenda con agrado y mi ofrenda no ha sido recibida con agrado?" Tomó la palabra Abel y dijo a Caín: "El mundo ha sido creado con amor y es conducido de acuerdo con el fruto de las buenas obras, y no hay acepción de personas en el juicio. Porque los frutos de mis obras fueron mejores que los tuyos y anteriores, mi ofrenda ha sido aceptada con agrado". Contestó Caín y dijo a Abel: "No hay juicio ni hay juez, y no existe otro mundo, no hay concesión de buena paga para los justos ni existe castigo para los malos". Contestó Abel y dijo a Caín: "Hay juicio y hay juez, y existe otro mundo; hay concesión de buena paga para los justos y existe castigo para los malos". Y con motivo de estas palabras estuvieron disputando en el campo. **Y se levantó Caín contra su hermano Abel** y hundió una piedra en su frente **y le mató**».

Teresa MARTÍNEZ SÁIZ, *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco*. I. *Génesis*. Biblioteca Midrásica 28. Estella, Verbo Divino, 2004, pp. 62-63 [targum Pseudojonatán].

El silencio de Caín. La ausencia de respuesta a la pregunta de YHWH en el v. 6 está igualmente llena de sentido. Sea lo que fuere de la injusticia de la que legítimamente puede sentirse víctima, le corresponde a Caín escoger entre actuar bien o no

actuar bien. La pregunta de YHWH no es aquí más que la voz de la conciencia, que recuerda a Caín su responsabilidad y la posibilidad que tiene todavía de no hundirse en el autismo. El «pecado» que acecha a la puerta es el falso camino que no hay que tomar, el objetivo que no hay que perseguir, en este caso el doloroso misterio de la existencia que no hay que sondear. El drama de Caín, como el de Job, es el de cualquier hombre enfrentado al enigma del mal. Su conciencia le dice que si actúa bien sabrá resistir al vértigo del imposible conocimiento, «levantar su rostro», encontrar el gusto por vivir. A su manera, la respuesta de YHWH se une a la que se daba a Job: «¿Dónde estabas tú cuando fundaba la tierra? [...] ¿Va a replicar el censor de Dios?» (Job 38,4; 40,2).

Un «blanco» del relato. «Y Caín dijo a Abel, su hermano...» (v. 8). ¿Qué dice? El texto masorético no menciona ninguna palabra, y ese blanco ha excitado la curiosidad de los traductores desde los orígenes. Los Setenta, los targumes y prácticamente todas las versiones antiguas y modernas han llenado el vacío: «Salgamos», «Vamos al campo». Otros han traducido el verbo «decir» por «discutir» o «hablar». Son muy raras las versiones que se han atrevido a conservar el blanco del texto masorético (como la *Bible Bayard* [2002] y la *Jewish Study Bible* [2004]). El hecho de que los textos de Qumrán atestigüen la misma lectura que los masoretas impide proceder a una corrección textual.

¿Cómo interpretar entonces este blanco? Parece que, en la lógica del relato, aquí se enuncia una doble verdad. Por una parte, Caín es invitado a salir de su aislamiento y a entablar un diálogo con su hermano y, por otra, la ausencia de la palabra esperada ilustra el aborto de ese diálogo previsto. Ahí tenemos ya la negación del hermano, cuyo asesinato no será más que su traducción lógica.

El reto de la fraternidad

Abel es un personaje sin consistencia propia. Su nombre evoca, como hemos dicho, la vanidad, el vaho, la inexistencia en alguna medida. Tal será, en efecto, su suerte tanto a los ojos de Caín como, según parece, a los de su madre.

Dejando aparte su ofrenda, gesto cultual, no es el iniciador de ninguna acción, no dice nada y no es el destinatario de ninguna palabra. Pasivo, no tarda en desvanecerse. El laconismo de su desaparición es de una fuerza sorprendente: «Caín se levantó contra Abel, su hermano, y lo mató» (v. 8). En siete ocasiones es calificado de «hermano» de Caín, y ciertamente esa es su función en el relato.

Desde el v. 2 («Después ella dio a luz a su hermano Abel») aparece claramente que la historia será la de la fraternidad; si no, ¿había necesidad de especificar «su hermano», puesto que no podía ser de otra manera? Es sorprendente, por el contrario, que Caín jamás sea llamado «hermano» de Abel. Toda la intriga gira así en torno al reconocimiento o no por parte de Caín de esa relación de fraternidad. La historia no es la de dos hermanos enemigos o dos civilizaciones ri-

vales. Tampoco la de un conflicto entre el bueno y el malvado, cuyo árbitro sería Dios. Es la de Caín, es decir, la de cualquier hombre frente al reto de la fraternidad inscrito en él.

Los hermanos enemigos

El tema de los hermanos enemigos es corriente en las mitologías antiguas: en Egipto (Osiris y Set), en Grecia (Minos y Sarpedón, Dárdano y Yasión, Atreo y Tiestes, Egeo y Lico, Etéocles y Polínices...), en Fenicia (Hipsuranios y Usoos), en Roma (Rómulo y Remo). En la Biblia tenemos a Esaú y Jacob (Gn 25; 27; 32-33), José y sus hermanos (Gn 37-50).

La rivalidad entre pastores y agricultores es abordada en el mito sumerio de Dumuzi, el dios pastor, y Enkimdu, el dios cultivador (comienzos del II milenio a. C.). En este poema es el dios pastor quien se muestra agresivo antes de ceder ante el dios cultivador, rey de los diques y los canales.

(J. B. PRITCHARD [ed.], *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Princeton, University Press, ³1969, pp. 41-42).

Caín frente a sí mismo

Ante la injusticia flagrante de la que se ve víctima, sentimiento que el narrador hace compartir al lector al no darle ninguna explicación del comportamiento de YHWH, Caín monta en cólera «y su rostro decayó» (v. 5). Le vemos abatido, incapaz de cualquier relación «cara a cara». Yahwh le pregunta la razón de ello, como si no fuera evidente. El lector aguarda de la palabra divina que ilumine la situación. Ahora bien, parece oscura.

Para muchos exegetas, el v. 7 es considerado como el más difícil de todo el Génesis. A lo largo del tiempo, traductores y comentaristas han tratado de poner orden en él. Así, los Setenta interpreta libremente: «¿No es verdad que, aunque hayas hecho las ofrendas correctas, si no has dividido rectamente, has pecado? Cálmate; su inclinación tiende hacia ti, y tú le dominarás» Los targumes, seguidos en esto por la Vulgata, ven en este versículo un ofrecimiento de perdón. Estas versiones tienen todas en común considerar que, de una forma u otra, Caín ya ha pecado, cosa que el texto hebreo no dice. Si hay falta, según el texto, ¿no sería solamente en el abatimiento y la cólera?

Caín está situado ante una decisión: actuar bien o no hacerlo. Si actúa bien, es decir, si renuncia a su instinto de rebelión contra lo que considera como una injusticia, encontrará su dignidad y sus razones para vivir. Pero si reacciona mal, la falta ya está ahí, acostada[1] a su puerta. Por primera vez se emplea la palabra *hatta't*, 'falta, pecado'», que evoca una situación de inclinación, de equivocación, de ruptura con respecto a alguien.

El final del versículo no es más claro: «... y hacia ti su deseo y tú dominarás sobre él». Los sufijos *t^eshuqatô*, 'su deseo', y *bô*, 'sobre él', están en masculino, mientras que *hatta't* es un término fe-

1 El participio presente *robets*, 'acostado' (del verbo *rabats*, 'estar acostado, tendido', 'reposar') se dice sobre todo de los animales (Gn 29,2; Is 13,21; 17,2; Ez 29,3...), pero también de los hombres (Is 14,30; Job 11,19). Para explicar el desacuerdo gramatical entre «falta» y «acostado», algunos consideran «falta» como un añadido posterior, evocando el participio «acostado» un *rabisum*, un demonio acadio.

menino. Según algunos autores, «él» se referiría a Abel. Y destacan también las semejanzas de vocabulario con Gn 3,16: lo mismo que la falta del *adam* arrastró el deseo (*t*^{e}*shuqah*) de su mujer hacia él y, como contrapartida, el dominio del hombre sobre ella (*mashal b*^{e}), lo mismo, aquí, el pecado de Caín arrastraría la atracción de Abel hacia su hermano (la misma palabra *t*^{e}*shuqah*) y el dominio (*mashal b*^{e}) de Caín sobre él, engendrando así una relación de dominio y de violencia. Ireneo de Lyon, muy seguido, comentaba en este sentido: «Dios sometió el justo al injusto, para que la justicia del primero estallara en su pasión» (*Contra las herejías* III, 23, 4).

El paralelismo con Gn 3,16 es innegable. Pero de ello no se sigue que deba ser interpretado mecánicamente. La interpretación hoy extendida, a pesar de las dificultades gramaticales, parece al menos igual de plausible: «El pecado está acostado a tu puerta, él te desea, pero tú debes dominarlo» (cf., en este sentido, Eclo 27,10). Las dos traducciones siguen siendo, no obstante, conjeturales, y ninguna de ellas es totalmente satisfactoria. De todas formas, parece seguro que Caín está situado aquí ante una decisión radical.

¿Dónde está tu hermano?

El breve diálogo que sigue al fratricidio proporciona la clave del relato. En Gn 3,9, YHWH se había puesto a buscar al hombre después de la transgresión: «¿Dónde estás?». En 4,9 pregunta: «¿Dónde está Abel, tu hermano». Con esta pregunta damos un paso más en la humanización, en la revelación del hombre a sí mismo. No está acabado más que si reconoce en él una relación de fraternidad con el otro.

Ahora bien, eso es precisamente lo que Caín rechaza: «No lo sé. ¿Soy el guardián de mi hermano yo?». El «yo» final, por su lugar y por su forma enfática (*anoki* en lugar de la forma simple *ani*), subraya el repliegue de Caín sobre sí mismo. La aliteración entre *anoki* y *akhi*, 'mi hermano', da a entender que no puede haber «yo» sin hermano. Al reivindicar una totalidad cerrada sobre sí misma, sobre su «yo», Caín firma en realidad su propia muerte. Sin hermano, Caín va a descubrirse aislado, «titubeante y errabundo por la tierra» (v. 12b), a merced de los otros seres humanos convertidos en extranjeros y hostiles. El rechazo de la fraternidad abre así la puerta a todas las violencias.

La faz del suelo y YHWH

Del suelo a la tierra. El suelo (*adamah*) es un cuasi personaje. Cultivado por el hombre (v. 2), le da sus frutos (v. 3) y también su fuerza (v. 12); abre su boca para recibir la sangre de la víctima; es a partir de él como la sangre grita a YHWH (vv. 10-11).

Ser maldito por YHWH (v. 11) es ser expulsado a la vez «de la faz del suelo y de [su] rostro» (v. 14). En otros términos, el «suelo», muy diferente del jardín del Edén, es a partir de ahora el lugar de la plena existencia humana y al mismo tiempo el de la presencia de YHWH. Los seres humanos son sacados de él y viven trabajándolo y guardándolo (Gn 2,15 y 3,23). Pero también tiene una cualidad de existencia que implica el reconocimiento de la fraternidad humana. Al rechazar esta fraternidad, Caín es lógicamente ex-

pulsado de él. Ya no le queda entonces más que la misericordia divina (v. 15) para sobrevivir sobre la vasta «tierra» (*'érets*, vv. 12b y 14b), mundo de vagabundeo y de peligros.

La relación entre la faz del suelo y la de YHWH (v. 14) es bastante audaz. La «faz» es la presencia activa y positiva de un ser, Dios, hombre o, como aquí, el suelo. Expulsado, Caín «salió de ante la faz de YHWH y habitó en la tierra de Nod» (v. 16). Nod no es un lugar geográfico; el nombre recuerda el adjetivo *nâd*, 'errante, fugitivo' (vv. 12.14). La asociación paradójica, verdadero oxímoron, de los términos «habitar» y «errar» evoca la suerte de vagabundeo perpetuo de Caín. Igualmente sorprendente, y única en la Biblia, es la expresión «salir de ante la faz de YHWH». Esta conclusión, literariamente soberbia, dramáticamente terrible, sería desesperante, ya que no era el «signo» protector –cuya naturaleza ha escapado siempre a los comentaristas– con el que YHWH marcó a Caín para permitir que sobreviviera en un ambiente hostil (v. 15).

El mundo. La mención del Edén nos hace medir el camino recorrido desde la falta del *adam*. El ser humano ha pasado del *gan*, 'jardín', a la *adamah*, 'suelo', y ahora a la *'érets* de Nod. Esta *'érets*, 'tierra, territorio, país, comarca', donde Caín está obligado a partir de ahora a proseguir su existencia, es también paradójica.

No podemos ver en ella la «faz» de YHWH, pero la protección divina se ejerce en ella (v. 15). Es un mundo herido, atormentado, dividido entre ausencia y presencia de YHWH. Este es el mundo que el autor del relato tiene ante los ojos, el único mundo real. Igual que el jardín paradisíaco de Gn 2, jamás ha habido un país armonioso en que YHWH haya sido presencia y los seres humanos hermanos. Es una utopía de la fe que nos hace entrever el sentido del mundo querido por Dios y que nos permite considerar un futuro en que el «actuar bien» del hombre, bajo el juicio y la misericordia de YHWH, podrá establecer, a pesar de todo, un camino de vida.

YHWH y el hermano. Con Caín y la *adamah*, YHWH es, por supuesto, el otro gran personaje del relato. Imponente y enigmático, es la voz de la conciencia tal como se expresa en los vv. 6-7. Pero es también aquel que, mediante su juicio y su misericordia, domina la conciencia y el destino del hombre. San Agustín, en busca de Dios, no dirá nada distinto: «Eras más interior a mí que mi intimidad, más elevado que lo más sumo mío» (*Confesiones* III, 6).

La ecuación establecida entre YHWH y el suelo invita a encontrarle allí donde se juegue el destino de la humanidad, es decir, sobre la tierra y no en algún «cielo». Y la primera condición del encuentro es el reconocimiento de la fraternidad universal. Negar al hermano en el otro es separarse de YHWH, salir de su presencia, separarse también del suelo fraternal y hundirse en el mundo de los campos de batalla. La pregunta divina «¿Dónde está Abel, tu hermano?» es una respuesta a la pregunta subyacente al relato y, a decir verdad, a toda la historia de los orígenes: «¿Dónde está tu Dios?». La primera carta de Juan proclamará la misma verdad fundamental: «El que ama... conoce a Dios. El que no ama no ha conocido

a Dios» (1 Jn 4,7s). El diálogo con Dios no es posible más que a través del diálogo entre hermanos. E inversamente, el diálogo con Dios abre también al diálogo entre hermanos. Es lo que revelará el episodio, debido al mismo autor no P, de la vocación de Abrahán en Gn 12,1-3.

Hacia la civilización

Encajada entre dos noticias genealógicas (4,1-2a y 17-26), la historia de Caín inaugura nuevos desarrollos de la humanidad en torno a dos figuras míticas, Henoc y Lámec. Uno será constructor de una ciudad, el otro antepasado de artes y oficios.

Los comienzos de la cultura. Utilizando elementos del folclore, el autor no P quiere así marcar, mediante toques sucesivos, la marcha de la humanidad hacia la civilización. Paralelamente deja ver toda su ambigüedad, ya que parece que la cultura avanza ante sus ojos al mismo ritmo que el mal. Así es como al evocar a Lámec se abre paso desde la noche de los tiempos un viejo canto de venganza: «Escuchad mi voz, mujeres de Lámec, prestad atención a mi palabra, / porque un hombre morirá por mi herida y un joven por mi llaga, / porque siete veces será vengado Caín, pero Lámec, setenta y siete» (vv. 23-24).

Con la breve genealogía de los vv. 17-26 hay que relacionar la mención, en el capítulo siguiente, del significado del nombre Noé, hijo de Lámec: «Lo llamó con el nombre de Noé, diciendo: "Este nos consolará de nuestro trabajo y de la tarea de nuestras manos a causa del suelo que YHWH maldijo"» (5,29). El vocabulario se hace eco de la maldición que ha herido al suelo desde 3,17, pero la nota anuncia ya la feliz contribución de Noé con la invención, en 9,20, de la agricultura, y muy especialmente del vino, «que alegra el corazón del hombre» (Sal 104,15). Inserta en la genealogía sacerdotal (P) de Gn 5, esta nota del escritor no P subraya así la marcha continua de la humanidad hacia su desarrollo cultural, progreso que ni tan siquiera el diluvio logrará parar.

Los comienzos del culto. El relato de Caín y la breve genealogía que sigue acaban con una doble conclusión.

La primera (4,25-26a), debida sin duda al editor final de la historia de los orígenes, trata del reemplazo de Abel. La iniciativa procede de Adán. Su hijo Set da nacimiento a su vez a un hijo al que llama Enós. Estos dos antepasados encontrarán su lugar en la genealogía P de Gn 5.

La segunda conclusión (4,26b) es a primera vista sorprendente: «Entonces se empezó a invocar el nombre de YHWH». Todos los exegetas hacen notar que el culto propiamente yahvista no empieza más que a partir de la revelación de la zarza ardiente en Ex 3,13-15 y, en la tradición sacerdotal (P), a partir de Ex 6,3. Pero hemos visto que, para el autor no P, Dios tiene como nombre YHWH (p. 6). Por otra parte, el verbo *hll*, 'comenzar', es característico del relato no P para anunciar varias primeras veces: la proliferación de los seres humanos (6,1), la agricultura (9,20), el poder político (10,8), la construcción de una ciudad y una torre (11,6). Por tanto, tenemos razones para pensar que el autor se refiere aquí también a una primera vez, a saber, la invención de la religión en general y

no específicamente de una religión particular, en este caso la de Israel.

Por otro lado, es en este sentido muy general como habrá que comprender el sacrificio ofrecido a YHWH tras el diluvio (8,20-21). La religión, descrita como invocación del nombre de Dios, es definida así en lo que tiene de esencial, más allá de cualquier religión particular. Es reconocimiento y confesión de la alteridad absoluta de la divinidad y, bajo la forma que sea, expresión de la relación con ese Otro en la existencia humana.

Al contar el nacimiento de la religión en el marco de su relato de los orígenes, el autor no P la presenta como una dimensión universal y esencial de la humanidad. Quizá no es casualidad que esta invención esté asociada a la llegada de la persona de Enós. En efecto, *'enôsh*, 'hombre, mortal', es -como *adam*- un término corriente en la Biblia (más de cuarenta veces, sobre todo en los Salmos y en Job). Designa al ser humano en su mortalidad y su fragilidad, particularmente frente a Dios. No aparece como nombre propio más que en Gn 4,26; 5,6-11 y 1 Cr 1,1.

¿Por qué la religión no surge antes en el relato? El relato P de Gn 1 había puesto a Dios al principio de todos los seres. Pero la lógica y la pedagogía del relato no P son distintas. Para él, como hemos visto con la historia del hombre y la mujer y después con la de Caín y su hermano, el lugar de la revelación de Dios está en la relación y los intercambios entre los seres humanos, en el reconocimiento de la alteridad inscrita en el *adam*. El hecho de que los intercambios no hayan concluido aún en un verdadero diálogo es la señal de que el *adam* no puede llegar a ello. él solo Le falta reconocer e invocar el nombre de YHWH para abrir su camino.

V – A la conquista del mundo

Varias genealogías marcan el progreso del relato de los orígenes, como piedras miliares, desde la primera pareja humana hasta Noé y después hasta Abrahán, con quien comenzará la gran saga de los patriarcas. Al hilo de la enumeración se desgranan varios acontecimientos. Uno de los primeros concluye con la limitación de la duración de la vida (Gn 6,1-4) y el último con la dispersión benéfica por la superficie de la tierra (Gn 11,1-9).

Las genealogías

En el conjunto de Gn 1-11, las genealogías cumplen varias funciones: tener en cuenta todo el mundo conocido, marcar los avances de la civilización al mismo tiempo que el ascenso del mal, esbozar el cuadro de la acción divina en el mundo y, finalmente, poner en relación la historia universal de la humanidad y la historia particular de Israel. Establecen una especie de historia, no una historia en el sentido moderno, sino «una historiografía prehistórica por medio de genealogías que se remontan de la historia patriarcal a la historia de los orígenes» (C. Westermann, *Genesis*, p. 671).

Las genealogías son conocidas en el Próximo Oriente antiguo. La gran diferencia entre las genealogías bíblicas y las listas mesopotámicas reside en el hecho de que estas últimas relatan las sucesiones regias en un territorio determinado y constituyen, en consecuencia, documentos políticos, mientras que las genealogías bíblicas engloban a la humanidad entera, sin referencia a monarcas o Estados. Otra gran diferencia estriba en el propio sentido de las generaciones sucesivas, que en el Génesis se presentan como la realización de la bendición divina y de la tarea de fecundidad confiada a los seres humanos (Gn 1,28).

Las genealogías enmarcan la historia del diluvio. No tienen una estructura uniforme. Unas (Gn 5 y parcialmente 11,10-26), generalmente atribuidas a la tradición P, son muy sobrias y casi idénticas. Las otras (Gn 4,1.17-26b; 9,18-29; 10,8-19.21.24-30; 11,27-32), atribuidas al escritor no P, conllevan elementos narrativos que desarrollan la aportación cultural o la personalidad de algunos héroes: Henoc, Lámec, Noé, Nemrod, Canaán. En Gn 10, la «tabla de

los pueblos» constituye un caso aparte, ya que es una lista étnica y un reparto geográfico del mundo conocido, sin sucesión de generaciones (texto atribuido a P) y, por otra parte, elementos genealógicos (atribuidos a no P).

¿Dónde se inspiraron los escritores bíblicos? Sin duda en tradiciones transmitidas oralmente durante celebraciones tribales o clánicas (del tipo de la mencionada en 1 Sam 20,6.29), en relatos míticos y en archivos reales o imperiales. Las listas mesopotámicas de reyes prediluvianos les habrían proporcionado el género literario y quizá algunos detalles, pero no podemos deducir de ello una dependencia en cuanto al contenido.

La descendencia de Adán

Las dos genealogías de Gn 4,17-26 y Gn 5 tienen varios nombres de antepasados en común, los cuales, según Gn 4, pertenecen a la descendencia de Caín y, según Gn 5, a la de Set: Caín/Quenán, Henoc/Henoc, Irad/Yéred, Mejuyael/Mahalael, Metusael/Metuselah, Lámec/Lámec. Atribuidas a dos redactores que utilizan parcialmente las mismas fuentes, las listas difieren en la forma y en el contenido.

Por Caín. Gn 4 (no P) está compuesto por una genealogía de Caín (vv. 17-18), una genealogía de Lámec (vv. 1024) y, finalmente, la de Set, relacionada con la historia precedente (vv. 25-26). Estas tres pequeñas unidades tienen un carácter etiológico. Refieren el comienzo de varias actividades humanas: 1) construcción de una ciudad por parte de Caín, el cual, expulsado del suelo nutricio, se convierte en fundador de una civilización; 2) nomadismo, actividad pastoril, música y trabajo de los metales por parte de Lámec y sus hijos; 3) religión por parte de Enós. Estos textos no dejan de recordar el mito sumerio de los siete sabios prediluvianos, seres híbridos mitad hombre, mitad pez, que fueron los iniciadores de las técnicas y las artes. En la dinámica del relato de los orígenes, Gn 4,17-26 tiene como efecto marcar el progreso positivo de la humanidad en la cultura. Como contrapunto, también marca el ascenso de la violencia en el seno de la humanidad y la aparición de la religión.

Por Set. La lista de Gn 5, debida al escritor P, y explícitamente vinculada (vv. 1-2) al relato de la creación de Gn 1, es notable en su forma. Los diez patriarcas prediluvianos son todos presentados según el mismo esquema:

1) nombre y edad del padre en el nacimiento del hijo y nombre de este;
2) duración de la vida del padre después de este nacimiento;
3) engendramiento de hijos e hijas;
4) edad total del padre;
5) muerte.

Este mismo esquema será recogido más tarde por el mismo autor para los antepasados postdiluvianos en Gn 11, con la ausencia, no obstante, de los elementos 4 y 5 y un acortamiento considerable de la longevidad de los patriarcas. En Gn 5 es verosímil que las menciones de la longevidad total y de la muerte apunten a subrayar la mortalidad de todos estos hombres, «desmitizando» de alguna forma a estos seres legendarios con duraciones de vida impresionantes.

Longevidad mítica

El paralelismo entre la Biblia y la lista sumeria de los reyes prediluvianos (II milenio a. C.) ha sido traído a colación muchas veces. En efecto, por una parte y por otra, el número fabuloso de años de reinado o de vida pertenece al orden del mito, a pesar de que la duración varía (menos de mil años para los antepasados bíblicos y varias decenas de miles de años para los reyes sumerios). La comparación entre estas genealogías es difícil, y una dependencia literaria, improbable. La lista sumeria no es uniforme en todos los fragmentos descubiertos, ni en la versión griega ni en la establecida por el sacerdote babilonio Beroso en el siglo III a. C. Así, el número de generaciones prediluvianas varía de siete a diez (cf. «La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien», *Suppl. C. E.* n. 64 [1988], pp. 45-47).

A lo largo de los siglos, los comentaristas judíos y cristianos se han dedicado a escrutar el significado de la duración de la vida de estos antepasados. Tarea ardua, incluso imposible, habida cuenta de las divergencias entre el texto hebreo masorético, los Setenta y el Pentateuco samaritano. La duración total entre la creación y el diluvio es respectivamente de 1656, 2242 y 1307 años. A día de hoy no existe ninguna explicación satisfactoria de estas variaciones, no más, por otra parte, que del reparto de años según los antepasados bíblicos.

El personaje más famoso es indiscutiblemente Henoc. Séptimo en la lista, vive el mismo número de años que los días del año solar, es decir, 365. Algunos han visto en ello un paralelo con Enmeduranki, el séptimo soberano de la lista de Beroso (cf. el recuadro de la página siguiente), asociado al dios solar Shamash. A Henoc se le relaciona igualmente con Ziusudra, último rey de la lista sumeria, y con Utanapistim, superviviente del diluvio en la *Epopeya de Gilgamés*, los cuales fueron librados y gratificados con el don de la inmortalidad y de la sabiduría divina. Sea lo que fuere de la prehistoria de nuestro texto, es claro que este no da lugar a ninguna divinización de los seres humanos. Quizá baste con entender el número 365 como símbolo perfecto de la existencia de Henoc, quien, igual que Noé y como se le pedirá a Abrahán (Gn 6,9 y 17,1), «marchó con Dios» (v. 24). La misteriosa mención de su «arrebatamiento» –que le relaciona con Elías (2 Re 2,10-12)– será ampliamente explotada en la literatura apocalíptica judía, en particular en *1 Henoc* LXX-LXXI y *Jubileos* IV, 16-26 (siglo II a. C.), y después en *2 Henoc* III-XXII (siglo I d. C.); Lucas empleará el mismo lenguaje para la ascensión de Jesús (Lc 9,51; Hch 1,2.10).

El poblamiento de la tierra

Después del diluvio, Dios, según el escrito P, procede a una re-creación de la humanidad, ordenándole que llene la tierra (Gn 9,7). La geografía étnica de Gn 10 es su resultado. Los descendientes de los tres hijos de Noé –Jafet, Cam y Sem– se reparten los territorios del mundo conocido en la época postexílica, respectivamente al norte, al sur y al este del Próximo Oriente.

Los pueblos, aunque procedentes todos de un mismo antepasado, Noé, estallan en lenguas y naciones (Gn 10,5.20.31-32). Resulta sorprendente constatar que ni Israel ni Judá figuren en la lista de los setenta pueblos. Por la misma época (siglos VI-V a. C.), algunos historiadores griegos –Hecateo de Mileto y He-

ródoto– también esbozan geografías políticas de la cuenca mediterránea, señal de que el género literario era entonces bien conocido.

El redactor final de Gn 10 aporta al texto P elementos etiológicos procedentes de otra fuente: vv. 8-19 y 24-30. Cuentan la diseminación progresiva de los pueblos a partir de los hijos de Cam y Sem. Algunos personajes inauguran nuevas etapas. Nemrod, «el primer hombre fuerte del mundo, gran cazador ante YHWH», es el constructor de grandes capitales (vv. 10-12). Con Péleg, el mundo se divide (v. 25).

Geografía estática o «tabla» para P, historia dinámica para no P, los dos rostros de Gn 10 se completan para marcar la «re-creación» de la humanidad mediante el «llenado» de la tierra ordenado en Gn 1,28 y 9,1, y para poner a la humanidad en marcha después del diluvio.

La descendencia de Sem

Con Gn 11,10-32, la mirada sobre la humanidad se concentra para conducir al lector hasta Abrán y, a través de él, hasta los patriarcas de Israel. Se suceden dos genealogías, la de Sem y la de Téraj, introducidas ambas mediante la fórmula estereotipada: «Estas son las generaciones de...», en los vv. 10 y 27.

La primera, paralela por su forma de la de Gn 5 –con excepción de dos elementos (ausencia de la longevidad total y de la mención de la muerte)–, cuenta con nueve generaciones de Sem a Téraj (vv. 10-26); es obra del escritor P. Recogiendo los cinco primeros nombres de la lista no P de los hijos de Sem (Gn 10,21.24-25), no incluye ninguna noticia etiológica o geográfica. La edad de los patriarcas postdiluvianos está sensiblemente disminuida, en particular aquella a la que acceden a la paternidad. Aparte del primero y el último de la lista, todos se convierten en padres en la treintena. Es el signo de que el relato mítico de los orígenes deja lugar a partir de estos momentos a la condición normal de la humanidad.

Vinculada al relato no P, la genealogía de Téraj constituye una transición hacia la historia patriarcal que va a seguir y se concentra en la familia de la que surge Abrán (vv. 27-32). La geografía histórica que se describe lleva a la familia desde «Ur de los caldeos» (en la Baja Mesopotamia) hasta Jarrán (al norte, en un afluente del Éufrates), conforme una ruta que debe conducirla al país de Canaán. La sorprendente y doble mención de la esterilidad de Saray (v. 30) anuncia el tema preocupante de la descendencia, que será desarrollado en Gn 12-22. El futuro está abierto, un futuro que estará hecho de obstáculos que habrá que superar, pero también de promesas y de gracia.

Creación e historia

El importante lugar de las genealogías en Gn 1-11 sorprende a veces al lector por su carácter estereotipado y sus redundancias. Para el editor final, cercano al escritor P, tienen una doble función: mostrar a la vez la continuidad de la obra de creación y su novedad mediante la sucesión de las generaciones y las aventuras humanas. Creación e historia se presentan así como las dos dimensiones de la realidad del mundo en que se unen y se fecundan mutuamente lo universal y lo particular.

Las genealogías del autor P marcan la línea de ruptura que constituye el diluvio. Las generaciones prediluvianas, notables por su longevidad, pertenecen a un mundo superado para siempre, y la mención repetida de sus muertes es señal de su muerte colectiva.

Por el contrario, los patriarcas postdiluvianos, al no disfrutar ya más que de duraciones de vida considerablemente reducidas, anuncian un futuro abierto. Es de destacar que la muerte de cada uno de ellos ya no se menciona, como si la cadena de vida fuera ininterrumpida a partir de esos momentos. Para este autor, el diluvio constituye, como veremos más adelante, el final de una creación, e incluso una casi «descreación». Será también el punto de partida de una nueva creación. Para el autor no P, por el contrario, las genealogías tienen esencialmente como finalidad mostrar el progreso de la humanidad, a la vez en el mal y en el bien, tanto después del diluvio como antes, hacia una historia que realmente se va a iniciar con la vocación de Abrán en Gn 12.

Limitación de la duración de la vida

Tras la transgresión de la primera pareja en Gn 3 y el fratricidio de Caín en Gn 4, la humanidad se enfrenta a sus deseos, sus esfuerzos y sus penas. Ahora que el Creador le ha confiado la tarea de traducir el proyecto divino en la vida cotidiana y en la historia, su humanización es ardua, llena de emboscadas y deslices. El primer desliz tiene relación con la búsqueda de la inmortalidad, y el relato se debe al escritor no P: Gn 6,1-4.

Mientras la humanidad empieza a proliferar sobre la tierra, los hijos de los dioses se prendan de las hermosas hijas del *adam* y toman de entre ellas aquellas que les agradan. Los «hijos de los dioses» fueron asimilados durante mucho tiempo a los ángeles (malvados) en la literatura judía y cristiana; *1 Henoc* VI-X (siglo II a. C.) desarrolla abundantemente el episodio[2].

Igual que en otros pasajes bíblicos (Dt 32,8; Sal 29,1 y 89,7; Job 1,6), los «hijos de los dioses» (expresión mitológica para los «dioses») son seres celestiales inferiores y sometidos a YHWH. Aquí simbolizan la búsqueda de la inmortalidad para los seres humanos. Los verdaderos protagonistas del relato no son ellos, sino las «hijas del *adam*» y, a través de ellas, la humanidad. Portadora de la vida divina por el don del aliento de YHWH, la humanidad experimenta el deseo irrefrenable de transgredir las fronteras de su estatuto de criatura.

¿Hay que ver una falta en estas relaciones entre los dioses y los seres humanos? Es lo que entiende la *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB), que traduce así el v. 3: «Mi Espíritu no dirigirá siempre al hombre, entregado a sus errores: no es más que carne...». El versículo presenta grandes dificultades de vocabulario y de gramática y, siguiendo a los Setenta y la Vulgata, otros traducen: «Mi aliento no permanecerá indefinidamente en el hombre, porque es carne...». Según esta traducción, no se trata de una falta, sino solo de un desorden de hecho en el corazón de la humanidad, a saber, la contradicción

---

2 Cf. André PAUL, *Del Antiguo Testamento al Nuevo. 1. En torno al Pentateuco*. Cuadernos Bíblicos 152. Estella, Verbo Divino, 2011, pp. 14-15.

entre su dependencia radical del aliento de YHWH (para su supervivencia) y su deseo de inmortalidad. Así pues, la reducción de la duración de la vida no es un castigo, sino, como ocurre regularmente en el caso del autor no P, una simple constatación. Salvo excepciones (Abrahán, Isaac, Jacob y Aarón), los hombres no viven ya más de ciento veinte años, la edad de Moisés a su muerte (Dt 34,7). Para nuestro relato, este es el estatuto teológico de la humanidad, a años luz de todos sus sueños. Esta limitación de la vida humana no impedirá al escritor P, que sigue una lógica distinta, conceder una longevidad extraordinaria a los patriarcas postdiluvianos (Gn 11,10-26.32).

En el v. 4, el escritor no P ha vinculado una noticia etiológica sobre los *nefilim*, los gigantes de Canaán, que dieron tanto miedo a los exploradores durante la entrada en la Tierra prometida (Nm 13,31-33), mientras que no podían oponerse al plan de YHWH (Nm 14,7-9). «Hijos de los dioses», *nefilim* y otros gigantes del folclore están todos bajo el único gobierno de YHWH; esta es una lección para los hijos del *adam*, que deben renunciar a sus sueños ilusorios.

La torre de Babel

El relato de la unión de los dioses y los seres humanos precede al diluvio. Otro desliz de la humanidad seguirá al diluvio. Se trata del episodio de la torre de Babel (Gn 11,1-9).

Último de la historia de los orígenes, este relato ha alimentado a través del tiempo una multitud de comentarios y ha inspirado a muchos artistas. La torre de Babel sigue siendo el símbolo de los deseos sin límites de la humanidad y de su incapacidad para satisfacerlos. Los temas desarrollados –construcción de monumentos inmensos, confusión de lenguas, dispersión de los pueblos– se encuentran en numerosas culturas. El relato bíblico no deja de ser original. Obra del escritor no P, relata el último intento de los hijos del *adam* para poner orden –su orden– en un mundo que amenaza con escapárseles de las manos. Pero este designio, como veremos, va a encontrarse con el de YHWH.

La estructura del relato, sea cual sea la complejidad, aún discutida, de la historia de su redacción, muestra claramente la oposición entre dos planes: el de los hijos del *adam* (vv. 1-4) y el de YHWH (vv. 6-9). La bajada de YHWH «para ver», en el centro del relato (v. 5), ilustra la convicción del escritor de que YHWH sigue siendo el señor del mundo y de la historia.

Este breve relato tiene una gran complejidad, como lo atestigua la diversidad de campos semánticos explorados y los temas abordados, huellas sin duda de leyendas originalmente diferentes. El genio del escritor no P consistiría en hacer de ello una unidad. Tres campos principales dibujan su geografía mental: el lenguaje, la construcción y el espacio. Sobre estas bases se conjugan varios temas: la unidad y la confusión de lenguas, la yuxtaposición de monólogos y la ausencia de diálogo, la unidad y la dispersión de los pueblos, el nomadismo y la urbanización, la torre y la ciudad, la subida a los cielos y el descenso a la tierra, el poder y la esclavitud, la oposición de dos proyectos introducidos por «Vamos», repetidos tres veces. Temas que autorizan a concebir una pluralidad de lecturas.

Génesis 11,1-9 (traducción literal)

[1] Toda la tierra tenía entonces *un labio único* y palabras únicas.

[2] Y sucedió que, cuando partieron de Oriente, encontraron una llanura en el país de Sinear Y SE ESTABLECIERON ALLÍ.

[3] Y dijeron cada cual a su COMPAÑERO: «***Vamos,*** fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego». El ladrillo era su
piedra y el betún su arcilla. [4] Y dijeron: «***Vamos,*** construyámonos una ciudad y una torre con su cabeza en los
cielos y hagámonos un nombre para que no seamos dispersados sobre la faz de **toda la tierra**».

[5] Y YHWH bajó para ver la ciudad y la torre que habían construido los hijos del *adam.*

[6] Y YHWH dijo: «He aquí un pueblo único y *un labio único* para todos ellos; este es el principio de sus obras, y
ahora nada impedirá todo lo que pretendan hacer. [7] ***Vamos,*** bajemos y mezclemos *su labio* para que nadie entien-
da ya *el labio* de su COMPAÑERO».

[8] Y YHWH LOS DISPERSÓ DE ALLÍ sobre la faz de **toda la tierra** y dejaron de construir la ciudad.

[9] He aquí por qué fue su nombre Babel, porque allí YHWH confundió *el labio* de **toda la tierra** Y YHWH LOS DISPERSÓ DE
ALLÍ sobre la faz de **toda la tierra**.

Ambivalencia de la actividad humana

La humanidad, designada al comienzo y al final del relato como «toda la tierra», es una en su lengua y en su lenguaje. Ella «parte» del Oriente, es decir, de su universo de nomadismo, para afirmar su unidad mediante la construcción de una ciudad y una torre. El propio escritor no P ya había mencionado la construcción de ciudades por Caín (4,17) y por Nemrod (9,10-11). Por tanto, Babel no es la primera ciudad. La temática urbana es tratada aquí por sí misma y no como una etapa en la cronología de la humanidad.

El objetivo de los seres humanos es doble: hacerse un «nombre» y evitar la dispersión. ¿Qué hay de reprensible en ello? El texto no lo dice. Pero en la continuación del relato no P es YHWH el que prometerá a Abrán hacerle un «gran nombre», y es en su nombre como «se bendecirán» los pueblos de la tierra y como encontrarán su unidad más allá de la dispersión (Gn 12,2). Otro indicio: frente a YHWH, la «tierra» está constituida por «hijos del *adam*», es decir, sus criaturas (Gn 11,5). La empresa civilizadora de la humanidad, una especie de adelanto en el encargo de la obra de la creación, sería así deficiente por el hecho de la ausencia de YHWH en ese plan.

Además, la asociación de un «nombre» y la construcción de una torre única evoca los grandes trabajos que exigían tanto en Mesopotamia como en Egipto riadas de esclavos, de las que los judíos exiliados en el siglo VI en Babilonia pudieron formar parte.

Finalmente, la erección de una torre cuya cabeza alcanza el cielo, como el Esagila (lit. 'casa con la cabeza

Torre de Babel y zigurats

Los zigurats de Mesopotamia están en el horizonte del relato. A comienzos del siglo VI, los judíos exiliados tuvieron la oportunidad de contemplar esos edificios piramidales con pisos, numerosos en el valle del Éufrates, y muy particularmente en Babilonia (Etemenanki de Marduk, varias veces reconstruido hasta el siglo VII, próximo al gran templo Esagila).

Gn 11,9 sugiere identificar, por medio de una etimología popular, el «balbuceo» (*bll*) de los pueblos con «Babel» (*bab-ilu,* 'puerta de Dios') y «Babilonia». El relato bíblico supondría así una puya polémica contra el Imperio neobabilonio de Nabonido, en referencia a sus grandes trabajos de construcción y a la caída de Babilonia en el 539 a. C. Esto está reforzado por el parentesco literario con el poema de la creación *Enuma elish* (cf. p. 8).

«"Sí, haz Babilonia, cuya construcción has deseado:
que se fabriquen sus ladrillos,
levantad el santuario".
El primer año moldearon sus ladrillos.
Cuando llegó el segundo año,
elevaron el Esagila,
contrapartida del Apsu.
Construyeron la alta torre con pisos del Apsu,
pusieron allí una morada para Marduk, Enlil y Ea»
(*Enuma elish,* tablilla VI, líneas 57-64).

Para los judaítas del siglo VI, Babel representaba el poder responsable de la ruina de Jerusalén y del exilio. Las sátiras del Déutero-Isaías contra Babilonia (13,1-22; 14,3-23; 46,1-2; 47) son una elocuente ilustración de ello. Pero el relato bíblico no se reduce a una polémica, como atestiguan la ausencia del lenguaje regio y la atribución de la empresa a toda la humanidad. Es una parábola que desborda el entorno histórico y cultural de su nacimiento. Aunque vuelto hacia el Oriente mesopotámico, el texto se dirige a un público judaíta, como muestra la explicación relativa a los materiales de construcción: el ladrillo y el betún, y no la piedra y el mortero, como en Judea.

sobreelevada') de Marduk en Babilonia, evoca un dominio total sobre lo que está por debajo, es decir, sobre toda la tierra. ¿Hay que ver aquí también la ambición de prescindir de un Dios superior? ¿Puede ir lo uno sin lo otro?

Varios indicios dejan así adivinar las insuficiencias de una empresa por otra parte normal y constatada en muchas culturas. En otros términos, igual que en Gn 2-3, es la ambivalencia de la existencia y la actividad humana lo que se ilustra aquí.

Entre los personajes del relato, el colectivo y anónimo de los «hijos del *adam*», por una parte, y YHWH por otra, no hay huella alguna de cualquier clase de intercambio, cosa que resulta sorprendente si tenemos en cuenta la importancia de las palabras, que ocupan la mitad larga del texto. Estamos ante dos mundos que no se encuentran. ¿Tenemos ahí una de las claves del significado del episodio? Ciertamente, la tensión es evidente entre una humanidad cuya ambición es conquistar tanto la tierra como el cielo y YHWH, que quiere poner un límite a la acción humana, como si defendiera celosamente su territorio (compárese 3,22 y 11,6). Pero, a diferencia de las historias de Adán y Eva y de Caín, aquí no hay ningún proceso, ninguna mención de falta. La ausencia de cualquier diálogo señala no una falta, sino más bien un fracaso de la empresa humana. La

confusión de las lenguas y la dispersión que se sigue de ello aparecen a partir de entonces como una remisión de la humanidad a su realidad terrena. El relato cuenta un estar en paralelo más que un estar cara a cara.

De un mundo al otro

En el relato del Génesis, la dispersión de la humanidad se presenta como realizada por YHWH. A los ojos de los judaítas de los siglos VI y V a. C. no puede dejar de evocar la situación del exilio. En efecto, el mismo verbo *puts* se utiliza en varias ocasiones por los profetas exílicos para recordar la dispersión de Israel entre las naciones como castigo por su infidelidad (Dt 4,27; 28,64; Jr 9,16; 13,24; 18,17; 30,11, etc.; Ez 11,16-17; 20,23.34.41; 22,15; 28,25; 34,6, etc.). En estos textos se opone a la «reunión» de Israel por YHWH tras la prueba del exilio. Leída en este contexto bíblico, la conclusión del relato de Babel hace referencia al exilio, pero ampliándolo a toda la humanidad (como en Is 24,1; Jr 12,15; Ez 22,15; 29,12.13; 30,23.26). De manera indirecta anuncia también la reunión de los pueblos en la llamada y la bendición de Abrán (Gn 12,1-3; cf. también Is 11,12). Los judaítas son invitados así a comprender la dispersión del exilio como un juicio, ciertamente, pero también como el comienzo de una liberación, puesto que los esclavos que trabajaron en las construcciones de Babilonia son a partir de ese momento remitidos a sus diversos países y lenguas. La historia de la torre de Babel es la suya, la de su castigo y su salvación, pero también la de la humanidad entera. No carece de interés constatar que el autor del relato utiliza una imaginería mesopotámica con un vocabulario típicamente bíblico para iluminar el destino de la humanidad y el de su propio pueblo.

Percibida por tantos comentaristas como el castigo del orgullo de los hombres, la dispersión de los seres humanos es en realidad un acto de misericordia que libera a la humanidad de sus monólogos y de sus sueños totalitarios. La unidad legítimamente buscada no es posible más que por el diálogo entre hombres y pueblos diferentes. Ahora bien, semejante diálogo, según nuestro relato, descansa en la iniciativa de YHWH, la misma Alteridad, que reúne a las naciones en la persona de su siervo Abrán (Gn 12,2-3). Según los cristianos, será necesaria finalmente la revolución de Pentecostés (Hch 2,1-13) para que los pueblos con sus diferentes lenguas comprendan la misma palabra.

«Y dejaron de construir la ciudad» (v. 8). Babel no es destruida, pero queda inacabada, en estado inhabitable. Así acaba el relato. Así termina la historia de una humanidad encerrada en su monólogo y su inmovilismo. Una nueva historia es posible. Empezará con las emigraciones de Téraj y sobre todo de Abrán, y proseguirá de acampada en acampada hasta la tierra prometida. La historia bíblica pertenece realmente a los nómadas.

Un mito actual

El relato de la torre de Babel no ha encontrado ningún eco en los otros libros de la Biblia, aparte quizá de alusiones tardías en Sab 10,5 y Ap 18,5. Por el contrario, la literatura judía antigua (*Oráculos sibilinos* III, 97-107; *Jubileos* X, 18-27; *Antigüedades bíblicas* VII; Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos* I, IV, 113-119) y el Talmud se refieren frecuentemente a él. Los comentaristas rabínicos son unánimes en ver en la construcción de la torre un pecado de orgullo contra Dios, pecado cuyo justo castigo son la dispersión y la confusión de lenguas.

El mito atraviesa los siglos y sigue vivo. Es el mito de la totalidad, del gobierno mundial, del esperanto, de una tecnología universal, de un consumo y una cultura uniformes, de un orden mundial, de una ideología global y globalizadora. Mientras que el mundo de la Biblia aparece demasiado grande y los seres humanos corren el riesgo de perderse en él, el nuestro se encoge cada día y acaba por parecerse a la torre de Babel. Los lugares en que aún podemos ocultarnos y perdernos, ya sean los de la geografía, la política, la comunicación o la economía, desaparecen uno tras otro. Ya no hay lugar en nuestros días para los nómadas y su libertad. Hoy, Nemrod (Gn 10,8-12), al que muchos autores judíos atribuían la iniciativa de la construcción de Babel, se ha convertido en el *Big Brother,* el gobierno mundial frecuentemente soñado y temido. ¿Acaso el mundo ha encontrado su unidad? La actualidad diaria demuestra lo contrario. El texto del Génesis invita al lector moderno a preguntarse si una nueva y beneficiosa dispersión «sobre la faz de la tierra» no sería necesaria para que el redescubrimiento de lo particular, de la alteridad, de la diferencia, pudiera hacer que naciera el diálogo en lugar de mortíferos monólogos. Para el autor bíblico no hay ninguna duda de que la confusión de lenguas y la dispersión son la única realidad del mundo y, paradójicamente, el camino difícil y necesario hacia la «bendición» de todos los pueblos.

Un hilo conductor: los monólogos de YHWH

Una de las características del relato no P es el lugar concedido a varios monólogos interiores de YHWH en momentos cruciales. En el relato P, el único monólogo divino («Hagamos al *adam* a nuestra imagen...», Gn 1,26) es presentado menos como una reflexión interior que como una palabra pública que sostiene el relato de la creación del ser humano en los vv. 27-28. En el escrito no P hay seis monólogos (podríamos traducir: «YHWH se dijo»).

1 - Gn 2,18. «YHWH-Dios dijo: "No es bueno que el hombre esté solo. Quiero hacerle una ayuda que le sea acorde"».

Para el escrito no P, lo que se juega la existencia humana no es primeramente su proliferación, a diferencia del escrito P, sino la coexistencia de los seres humanos sobre el suelo. Ahora bien, la primera coexistencia es la de los sexos: tienen que ser dos frente a frente, dos seres a la vez semejantes y diferentes para que el *adam* exista y viva. La mujer, para el hombre, es en primer lugar su referente antes de ser la madre de sus hijos. La historia de Caín y Abel prosigue, en negativo, la misma búsqueda de la alteridad en la existencia humana.

2 - Gn 3,22. «YHWH-Dios dijo: "He aquí que el hombre se ha vuelto como uno de nosotros por el conoci-

miento de lo que es bueno y malo. Ahora, que no extienda la mano para coger también del árbol de la vida, coma de él y viva para siempre"».

La adquisición de la sabiduría, aunque esté manchada por la transgresión, sigue siendo una conquista legítima e inalienable del *adam*. YHWH no la cuestiona. ¿Por qué, a partir de ese momento, esa sabiduría, que le hace semejante a YHWH, no puede llegar hasta el final de sí misma y unirse al poder divino de la vida? La constatación está ahí, en efecto, irrefutable en opinión del escritor no P: el *adam* no puede vivir eternamente. ¿Sería este hecho una decisión de YHWH? Sí, así es, hace decir el narrador a YHWH, que expulsa al *adam* del jardín del Edén, prohibiéndole la entrada y el acceso al árbol de la vida. La decisión de YHWH es, no obstante, menos arbitraria de lo que parece, ya que no hace más que remitir al ser humano a su estatuto de criatura. Arranca así al ser humano de un mundo soñado que no puede abrirle ningún futuro. Su futuro está en el mundo humano, no en el divino.

3 - Gn 6,3. «YHWH dijo: "Mi aliento no permanecerá indefinidamente en el hombre; en efecto, él es carne, y sus días serán ciento veinte años"».

El monólogo está entre el episodio de los hijos de los dioses y las hijas del *adam* (vv. 1-2) y la noticia sobre los *nefilim* (v. 4). Podría desaparecer sin que sufriera el engarce entre estos dos segmentos. Pero arroja una luz sobre el modo en que, según el narrador, YHWH juzga el acontecimiento. El comercio de los dioses con los seres humanos es considerado *contra natura*, puesto que estos son «carne» y, por tanto, no pueden pretender la inmortalidad. Es la realidad conocida por el narrador, ya que Moisés murió a la edad de ciento veinte años. En consecuencia, es inútil tratar de buscar en otra parte un suplemento de vida.

4 - Gn 6,6-7. «YHWH lamentó haber hecho al hombre sobre la tierra y se entristeció en su corazón, y dijo: "Borraré de la superficie del suelo al hombre que he creado, desde el *adam* hasta las bestias y hasta los animales pequeños y hasta las aves del cielo, porque me arrepiento de haberlos hecho"».

El narrador constata aquí el desorden de la naturaleza, siendo finalmente preferible la no existencia a una vida de miserias. Se une a la constatación de un Qohélet, que no ve ninguna ventaja del hombre sobre el animal (Ecl 3,19), del justo sobre el criminal (6,16; 8,14), del rico sobre el pobre (6,2), del sabio sobre el loco (6,8), del vivo sobre el aborto (6,3) o sobre el que jamás ha vivido (4,2-3). Igual que Qohélet, el narrador sabe también que la vida humana no puede encontrarse en otra parte más que en la acogida de una existencia humana liberada de la ilusión de un mundo perfecto.

5 - Gn 8,21-22. «YHWH respiró el perfume aplacador y se dijo a sí mismo: "Jamás volveré a maldecir el suelo a causa del hombre. Ciertamente, el corazón del hombre está inclinado al mal desde su juventud, pero jamás volveré a herir a los seres vivos como he hecho. Mientras dure la tierra no cesarán siembras y cosechas, frío y calor, verano e invierno, día y noche"».

El cambio de YHWH entre esta declaración y la anterior ilustra el conflicto interior del narrador, el cual, después de haberse casi hundido en la desesperanza, se dispone a esperar con la sola vista del espectáculo ininterrumpido de la naturaleza, señal de la benevolencia indefectible de YHWH.

6 - Gn 11,6-7. «Y YHWH dijo: "He aquí un pueblo único y un labio único para todos ellos, este es el comienzo de sus obras y ahora nada impedirá que hagan todo lo que deseen hacer. Vamos, bajemos y mezclemos su labio, para que nadie entienda ya el labio de su compañero"».

Una vez más, los seres humanos intentan traspasar los límites de su condición. No son condenados por una iniciativa bastante comprensible, sino que se lanzan a un proyecto que no puede llevarlos a ninguna parte. En la reflexión que presta a YHWH, el narrador expresa su temor. Que los seres humanos abandonen finalmente sus ilusiones: que no traten de subir al cielo, cuando sus caminos son los de la tierra y los de su historia humana; que dejen de soñar con una unidad basada en la uniformidad y aprendan a vivir sus diferencias en el diálogo; que renuncien finalmente al inmovilismo y acepten viajar por todo el vasto mundo.

Características. Actos de comunicación (puesto que son escuchados por el lector-oyente), estos monólogos tienen como primer efecto introducir una pausa en el relato. Fuerzan la atención del lector sobre el debate en curso y guían su comprensión.

Inician un cambio en la intriga y versan sobre cuatro temas importantes:

— la alteridad, base de cualquier diálogo entre los seres humanos, igual que entre ellos y YHWH;

— la mortalidad, condición y límite fundamental de la existencia humana;

— el mal, obstáculo misterioso e inevitable inscrito en el corazón del *adam* creado por YHWH;

— la seguridad de que, a pesar del mal, YHWH quiere la vida del hombre y de la naturaleza (Gn 8,21-22).

Se apoyan en la realidad de la experiencia común, denunciando la ilusión de cualquier otra visión de la humanidad y del mundo.

Función. Al distribuir los monólogos a lo largo de su relato, el narrador no P guía poco a poco a su lector en un viaje hacia el reconocimiento y la aceptación de sus límites hasta el momento en que, liberado de sus deseos ilusorios y quizá desculpabilizado, esté dispuesto a comprometerse en el camino de historia que se le propondrá en Gn 12,1-3.

Las vacilaciones y los cambios con que se presenta a YHWH ilustran también la accidentada marcha de la humanidad, indecisa entre sueño y realidad, hacia su realización. Que estas palabras sean atribuidas a YHWH atestigua la fe del narrador en un Dios que no abandona al *adam* a la soledad de su vagabundeo.

Cuando el narrador desvela los pensamientos de YHWH, son sus propios pensamientos los que ofrece al lector, fruto de su experiencia, de sus cuestionamientos y de su confianza. Aporta al lector una información de la que no disponen los personajes del relato, le descubre el sentido de lo que sucede y le compromete así a interiorizar un drama que podría parecer impuesto desde el exterior. Mediante este recurso a una clave hermenéutica que le viene de su fe yahvista, el narrador no P se desmarca de todo lo que pudieron inspirarle los mitos y las leyendas de su entorno cultural. Para él, el *adam* no es el juguete de fuerzas exteriores, es el protagonista de su propia historia, un actor invitado a descubrir en ella, a lo largo de sus empresas y sus fracasos, un compañero tan misterioso como necesario, y que tiene como nombre YHWH.

El escritor P no plantea este drama. Nunca nos deja penetrar en los cuestionamientos internos de Dios. Jamás toma en consideración cambios imposibles. Ni una sola vez escribe: «Dios se dijo a sí mismo». La razón de ello es a la vez formal y hermenéutica. La obra de P en Gn 1-11 (y sin duda también en el resto del Tetrateuco) no es tanto un relato cuanto un discurso, una profesión de fe. Dios se impone con evidencia y todo lo que hace está perfecta, casi ritualmente, ordenado. Es claro que los dos artesanos del gran fresco de Gn 1-11 no proceden de la misma escuela y no tratan de ofrecer el mismo mensaje.

VI - Génesis 6-9. El diluvio

El diluvio es conocido en numerosas culturas, en particular en Mesopotamia. ¡Se han llegado a contar hasta doscientas cincuenta versiones de él! El recuerdo de un gran diluvio forma parte de la memoria colectiva del Próximo Oriente antiguo, como atestigua la lista sumeria de los reyes de Babilonia, que distingue entre los reyes prediluvianos, con una longevidad excepcional, y los reyes postdiluvianos, con reinados considerablemente abreviados (cf. p. 55).

En un poema del siglo XVII a. C., un ser humano, Ziusudra, aconsejado por el dios Enki, escapa al diluvio decidido por los dioses. Otro poema da a este héroe el nombre de Atrahasis ('el muy sabio'). Un mismo esquema narrativo se encuentra en la tablilla XI de la *Epopeya de Gilgamés* (cf. p. 68).

En esta última, Utanapistim, equivalente de Atrahasis y de Ziusudra, es advertido por Ea (otro nombre de Enki) del plan de exterminación de la humanidad querido por los grandes dioses Anu, Enlil y Ninurta. Evidentemente, estas fuentes mitológicas han sido recogidas y transformadas por los escritores bíblicos..

El diluvio en la *Epopeya de Gilgamés*

[*Utanapistim cuenta a Gilgamés:*]
Los grandes dioses decidieron suscitar el diluvio [...]
[El príncipe Ea] repitió su decisión [= de los dioses] a un seto de cañas [= de Utanapistim]:
«¡Seto, seto! ¡Vallado, vallado!
¡Seto, escucha!, ¡vallado, pon atención!
Hombre de Shuruppak [...]
destruye tu casa, construye un barco,
renuncia a las riquezas, no busques ya más que la vida,
desprecia los tesoros si quieres salvar la vida;
embarca en el barco todas las especies vivas.
El barco que tienes que construir,
que sus medidas estén [bien] calculadas,
[de modo que] se correspondan su largura y su anchura;
cúbrelo de un techo, como el Abismo» [...]
El quinto día [acabé] con la forma exterior;
su superficie era de un arpende, cada pared tenía una altura de diez dobles cañas,
y el borde superior formaba un cuadrado de diez dobles cañas de lado.
[...] Lo [cargué] con todos mis bienes [...] con todo lo que poseía de especies humanas, con todas, lo cargué;

hice subir al barco a toda mi familia y mi parentela.
Manadas y rebaños de la estepa, a los artesanos, los hice subir a todos.
[...] Subí al barco y cerré la puerta.
[...] A las primeras luces de la mañana,
he aquí que sube del horizonte una nube negra;
en su interior, Adad [dios de la tormenta] no cesaba de rugir [...].
Todo resplandor se cambia en tinieblas.
[...] Durante todo un día [la tempestad] sopló
[...] Como [la tormenta] del combate pasa sobre los hombres,
que ya no pueden percibir nada;
los cielos ya no son visibles para los hombres.
Los dioses llegaron [entonces] a espantarse de tal diluvio;
Retroceden y suben al cielo de Anu.
Fuera, los dioses están acurrucados como perros, temblando.
[...] Seis días y siete noches
el viento sopla, la tempestad, verdadero diluvio, arrasa el país.
Cuando llegó el día séptimo, la tempestad, verdadero diluvio,
como un combate se placó.
Ella, que se había revuelto como una mujer de parto,
la mar se calmó, la tempestad se hizo silenciosa, el diluvio cesó.
[...] Miré el día: un silencio de muerte reinaba por doquier.
Pues la totalidad de la gente había vuelto al barro [primordial].
[...] Me quedé arrodillado, llorando;
[...] Era el monte Nitsir, en donde el barco encalló.
El monte Nitsir detuvo el barco sin permitir que se moviera.
[...] Cuando el día séptimo llegó,
hice salir una paloma, que quedó libre;
la paloma se alejó y luego volvió;
como no había descubierto ningún lugar, por eso volvió.
Hice salir una golondrina, que quedó libre;
la golondrina se alejó y luego volvió;
como no había descubierto ningún lugar, por eso volvió.
Hice salir un cuervo, que quedó libre:
el cuervo se alejó; al ver que las aguas habían bajado,
comió, revoloteó, graznó y ya no volvió.
Decidí la salida a los cuatro puntos cardinales; hice un sacrificio
y puse una ofrenda de incienso en la cima de la montaña;
coloqué siete y siete jarras
y dentro derramé caña sagrada, cedro y mirto.
Los dioses olieron su perfume.
Los dioses olieron su perfume, que les fue muy agradable.
Se reunieron como moscas alrededor del que ofrecía el sacrificio.
[...] Cuando Enlil llegó,
al ver el barco se enfadó
lleno de cólera contra los dioses Igigi [y exclamó:]
«Hay uno que ha salvado la vida; ¡nadie tenía que sobrevivir a la catástrofe!».
[...] Ea, dirigiéndose a Enlil, abrió la boca y dijo:
«Tú, el más sabio de los dioses, héroe,
¿cómo imprudentemente pudiste decidir el diluvio?;
haz que el peso de la culpa caiga sobre el culpable;
haz que descanse el pecado sobre el pecador,
pero déjate aplacar y no llegues a aniquilarlo...».
[...] Enlil subió al borde del barco,
tomó mi mano y me hizo subir;
hizo subir también a mi esposa y la hizo arrodillar a mi lado;
tocó nuestras frentes y, poniéndose entre nosotros, nos bendijo:
«Antes, Utanapistim era de naturaleza humana,
en adelante Utanapistim es semejante a nosotros, los dioses;
que Utanapistim habite [ahora] lejos, en la desembocadura de los ríos».

Tablilla XI, líneas 8-195, en Florence MALBRAN-LABAT, *Gilgamés.* Documentos en torno a la Biblia 7. Estella, Verbo Divino, 1983, pp. 62-66 (para el poema de Atrahasis y el de Ziusudra, cf. «La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien», *Suppl. C. E.* n. 64 [1988], respectivamente pp. 54-64 y 65-68; ed. española: *Atrahasis* [versión babilonia], en Federico LARA PEINADO, *Leyendas de la antigua Mesopotamia.* Madrid, Temas de Hoy, 2002, pp. 253-272; *Ziusudra,* en Federico Lara Peinado, *Mitos sumerios y acadios.* Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 60-62)

Dos relatos imbricados

El texto de Gn 6,5-8,22 resulta de la combinación de dos versiones, P y no P, en la que la composición final R^P toma como base el relato P. Las dos versiones son identificables por el estilo, el vocabulario y la dinámica narrativa. Existe un cierto consenso sobre sus contornos (cf. p. 8). No se han conservado en su integridad (por ejemplo, en la versión no P falta toda mención a la construcción del arca).

La historia del diluvio es así el único relato bíblico en que dos tradiciones paralelas se encuentran imbricadas sin verdadera preocupación de coherencia cronológica. Según no P, la construcción del arca dura siete días, la lluvia, cuarenta días y cuarenta noches, el secado, veintiún días, es decir, una catástrofe de sesenta y un días. Por el contrario, para el relato P, el propio diluvio dura ciento cincuenta días (7,24; 8,3). Empezado el día 17 del segundo mes del año 600 de Noé, acaba el día 17 del séptimo mes del mismo año (8,4). Las montañas no se hacen visibles hasta el día 1 del décimo mes (8,5). El final efectivo tiene lugar en el año nuevo del año siguiente, es decir, el día 1 del primer mes del año 601 de Noé.

El editor final R^P no ha podido sacrificar ninguna de las dos tradiciones debido sin duda a su arraigo en sus respectivos ambientes de transmisión: el ambiente sacerdotal para P y el ambiente profano, sapiencial y folclórico para la versión no P. Cada una de las dos versiones merece ser examinada por sí misma (cf. la tabla comparativa de la página siguiente).

La versión no P

El prólogo (6,5-8) y el epílogo (8,20-22) dan el tono del relato. YHWH constata el mal inscrito en el propio corazón del *adam*. Al arrepentirse de haber hecho al *adam*, no hay otra solución que aniquilarlo, junto con el resto de seres vivos. En el otro extremo de la historia reconsidera este juicio. Viendo que la realidad humana no puede ser cambiada, resuelve aceptarla y asegura a la humanidad los medios de su existencia, prometiéndose no volver a maldecir nunca el suelo, ni exterminar a los seres vivos, ni cambiar el curso de las estaciones. La conclusión incluye, como en la *Epopeya de Gilgamés*, la ofrenda de un sacrificio, pero sobre todo consiste en restablecer un lugar de vida para los seres humanos.

El antropomorfismo llega a su culmen: YHWH no es el Dios soberano al que nada se escapa. En 6,6, el verbo *nhm*, 'arrepentirse', denota un cambio de idea o de actitud con respecto a alguien o a sí mismo, y el verbo *'tsb*, 'afligir' (en la forma reflexiva, reforzada con la expresión «hacia su corazón»), expresa un doloroso cuestionamiento. Ciertamente sucede que Dios cambia de idea o de proyecto (Ex 32,14; Jr 18,8-10; Jon 3,10...), pero es muy raro que rechace un acto ya planteado: únicamente aquí y en 1 Sam 15,11.35 (a propósito de Saúl; caso excepcional, porque 15,29 afirma que Dios no es «hombre para arrepentirse» [*sic*]). Después del diluvio, YHWH cambia incluso de opinión. Para el narrador, el diluvio ha sido un error. Semejante desastre, en efecto, no podría cambiar a la humanidad, y YHWH se da cuenta de ello. Se resigna a aceptar la realidad y saca sus consecuencias (8,21, cf. 3,17).

Estos cambios de YHWH frecuentemente han sido explicados por un antropomorfismo primitivo y tratados con ligereza. En realidad son menos ingenuos de lo que parece. Expresan la interrogación del es-

Comparación entre P, no P y *Gilgamés*			
Elementos narrativos	**Relato no P**	***Gilgamés* XI (relato de Utanapistim)**	**Relato P**
Motivo	6,5: maldad del hombre, arrepentimiento de YHWH	Ruido de los seres humanos	6,9-11: violencia sobre la tierra
Finalidad	6,6-8: aniquilación de la vida sobre la tierra; salvación de Noé	Exterminio de los seres humanos	6,12-13: destrucción de la humanidad y de la tierra
Orden de preparar el arca	7,1-5: entrada de Noé en el arca con familia y animales puros e impuros	Ea advierte a U. y aconseja construir un barco	6,14-21: orden de construir un arca y de entrar en ella con familia, animales y provisiones
Construcción		U. construye el barco	6,22: Noé ejecuta las órdenes de Dios
Entrada en el arca	7,7-8: Noé entra con familia y animales	U. entra en el barco con familia y animales. Cierra la puerta	7,13-16: Noé entra con familia y animales. Dios cierra la puerta
Diluvio	7,10.12.17: lluvia durante 40 días y 40 noches	Diluvio de 6 días y 7 noches	7,24: la inundación dura 150 días
Fin del diluvio	8,2b-3a: las aguas se retiran	El viento se calma, el diluvio cesa. El barco se detiene en el monte Nitsir	8,1-2a.3b-5.13: Dios hace soplar un viento, las aguas disminuyen. El arca sobre el monte Ararat
Los pájaros	8,6-12: Noé suelta un cuervo y, después (dos veces), una paloma	U. suelta una paloma, una golondrina y un cuervo	8,14-19: todos salen y reciben la orden de proliferar sobre la tierra
El sacrificio	8,20-22: Noé ofrece un sacrificio a YHWH, que se compromete a no maldecir más el suelo ni destruir a los seres vivos	U. ofrece un sacrificio y los dioses le conceden la inmortalidad, así como a su mujer	

critor bíblico frente a realidades que no llega a entender: por una parte, un YHWH creador y justo, por otra, su criatura humana, irremediablemente inclinada al mal «desde su juventud». Entre estas dos facetas de la realidad no hay adecuación y, en su fe monoteísta, el narrador no dispone para resolver este enigma del recurso que ofrecía el politeísmo mesopotámico al transferir el conflicto del bien y del mal al mundo de los dioses. Se plantea la cuestión de la coherencia de YHWH consigo mismo, como harán, a su manera, los escritores sapienciales de Job y Qohélet.

La respuesta del escritor no P no es teórica, sino práctica. El mal en el hombre creado por YHWH sigue siendo enigmático, pero se abre una puerta, la de la salvación mediante la elección gratuita y la promesa: «Noé encontró gracia a los ojos de YHWH» (6,8). La expresión «encontrar favor a los ojos de / ante alguien» no subraya, como se cree a menudo, el mérito de la persona, sino la gratuidad del favor concedido. Más adelante, la misma versión no P hace decir a YHWH: «Entra en el arca... porque te veo justo ante mí en este generación» (7,1). La mayor parte de las traducciones entienden este versículo como explicación de la salvación de Noé por su justicia. Equivocadamente, según parece. Cuando YHWH «ve» a alguien es que tiene un proyecto para él (por ejemplo David en 1 Sam 16,1). Aquí, YHWH «ve» a Noé y lo escoge entre todos los demás para que sea justo y no porque es justo.

Al gozar del favor de YHWH, Noé no cambiará fundamentalmente. Padre de la agricultura, conocerá la ambigüedad de sus empresas. Vencido por su embriaguez, se verá despojado de su dignidad a los ojos de sus propios hijos. Sin embargo, de él a su hijo Sem y a su descendencia, el favor de YHWH continuará actuando (9,18-28). A los ojos de YHWH y del narrador, Noé es anuncio de promesa de justicia, imagen de Abrán y, finalmente, de Israel.

La versión P

No tiene las mismas preocupaciones existenciales. También constata la corrupción y la violencia universales (6,11), y ve en ello lo contrario al orden de la creación. Al decretar el diluvio universal, Dios no hace más que levantar acta de la situación mediante una sanción ajustada a la realidad. Contrariamente a la tradición no P, el escritor P no plantea la turbadora cuestión de la incoherencia entre un Dios creador y unas criaturas malvadas. Se contenta con desarrollar, con la mayor serenidad, los planes sucesivos de Dios sobre el mundo y la humanidad. Para preparar la puesta en práctica de un «plan B» se apoya sin embargo en la tradición ancestral de Noé, el superviviente del diluvio. Hace de él un «hombre justo e íntegro», que «caminaba con Dios» (6,9), sin intentar, no obstante, algún tipo de argumentario sobre la retribución y la justicia del Dios creador.

Después de haber reservado anteriormente, cual adaraja, al antepasado Henoc, que también había «seguido los caminos de Dios» (5,24), Dios hace ahora de Noé su compañero y le informa de su decisión de aniquilar todo (6,17). Como trasfondo del relato, un nuevo futuro se prepara, que será religioso. En efecto, los detalles de la construcción del arca y una cronología muy detallada constituyen el hilo conductor de la versión P, donde leemos el anuncio del templo y del culto. El arca incluye tres estancias, igual que el templo de Salomón (1 Re 6,1-9). El diluvio dura un año y acaba el primer día del primer mes del año 601 de Noé. El mismo escritor refiere que Moisés recibe la orden de levantar la tienda del encuentro «en el primer mes, el primer día del mes», y la tienda estará dispuesta en un año (Ex 40,1.17).

Antes de examinar la conclusión de P a su relato del diluvio, hay que subrayar la diferencia esencial entre los dos relatos. Para el escrito no P, el diluvio es un error, el error de creer que habría podido cambiar la humanidad. Ahora bien, el corazón del *adam* funda-

mentalmente no cambia. Esta es la constatación de los sabios, en los que se inspira el autor, esta es la constatación del propio YHWH. Así pues, el castigo ha sido ineficaz. Después del diluvio, igual que antes, el mundo y las estaciones continuarán sucediéndose, los seres humanos seguirán equivocándose de camino y YHWH les seguirá concediendo su benevolencia. Para P, por el contrario, el diluvio es una línea de división de las aguas. Algunos ven en él incluso una ruptura decisiva, casi un acto de «descreación», un borrado del pasado. Sin compartir una conclusión tan radical, el escritor P considera el diluvio como un momento a partir del cual un nuevo mundo será recreado.

Quizá esta es la razón por la que el compositor final R^P, de obediencia sacerdotal, sin poder eliminar completamente el relato no P en razón de su autoridad tradicional, sin embargo lo ha sacrificado ampliamente en beneficio del relato P. Para el escritor P, el diluvio es fundacional. Le permite, como lo mostrará su conclusión (9,1-17), inaugurar una era nueva. Para el escritor no P, el diluvio forma parte de la memoria colectiva; ofrece al lector una nueva toma de conciencia: el *adam* es irremediablemente frágil y falible.

Re-creación y alianza

El conjunto 9,1-17 no pertenece al relato del diluvio. El escritor P, que es su autor, hace de él una conclusión a todo lo que precede y, más aún, una introducción a la historia que va a seguir. No incluye ningún elemento narrativo y se compone de dos grandes partes, cada una de ellas delimitada por las inclusiones de los vv. 1 y 7 («fructificad y multiplicaos») y 9 y 17 («establecer mi alianza»).

La re-creación

La primera parte (vv. 1-7) es manifiestamente un eco del relato de la creación de Gn 1. Para algunos autores se trata de una «re-creación» después de la «descreación» del diluvio. Noé es nada menos que el nuevo Adán. El mandamiento de multiplicarse y llenar la tierra (vv. 1 y 7) es reiterado en los mismos términos que en 1,28, pero el dominio sobre los animales y sobre el mundo adquiere aquí un sesgo violento. A partir de ahora, entre los seres humanos y el mundo animal, la confianza desaparece ante el miedo. Los animales, así como las plantas, se convierten en alimento para los hombres, sin distinción entre animales puros e impuros. Es el final del régimen vegetariano, tema mítico bien conocido (en la descripción, por parte de Hesíodo, en el siglo VIII a. C., de la edad de oro bajo el reinado de Kronos, la humanidad vivía únicamente de lo que brotaba de la tierra [cf. *Los trabajos y los días* I, 195-202]). No obstante, se impone una restricción: está prohibido beber la sangre, porque la sangre es la vida, y la vida solo pertenece a Dios (Lv 7,27; 17,10-14; Dt 12,23). Estamos ante una regla alimentaria fundamental.

La sangre del *adam* es aún más sagrada que la de los animales, puesto que el *adam* ha sido creado a imagen de Dios. El suelo, que ha recibido la sangre de Abel, clama a YHWH (Gn 4,10). Si se mata a Caín, se le vengará siete veces (4,15), y a Lámec, setenta y siete (5,24). El v. 5 ha sido entendido frecuentemente como

una justificación de la pena de muerte, incluso de la ley del talión (Ex 21,23-25; Lv 24,18-20; Dt 19,21). Una traducción corriente dice: «Quien derrame la sangre del *adam*, por el *adam* su sangre será derramada, porque a imagen de Dios [este] hizo al *adam*». Ahora bien, la traducción más probable -la que, por otra parte, ofrece los Setenta- es: «Quien derrame la sangre del *adam* por / a precio del / como intercambio de / el *adam*, su sangre será derramada». Así se afirma que el crimen de sangre no puede ser sancionado más que con la muerte del criminal, pero el modo de ejecución permanece abierto y el texto sugiere que pertenece a Dios. En todo caso, el texto versa sobre el valor de la vida humana, hecha a imagen de Dios, y no sobre la manera en que el asesino debe ser castigado.

La alianza

La segunda parte (vv. 8-17) inaugura una era completamente nueva en la historia de la humanidad, la de una «alianza» eterna entre Dios y sus criaturas. Esta alianza es doblemente universal: es «para siempre» (*b^e^rît 'ôlam*) y abarca a todos los seres vivos. Es unilateral y gratuita: «Mi alianza entre yo y vosotros» (vv. 12.15; cf. 9.11). La garantía de esta alianza será el arco iris, señal de renovación. La alianza es portadora de una promesa: jamás habrá otro diluvio que extermine a los seres vivos.

El escritor P solo conoce otra alianza: la que Dios establecerá con Abrahán y su descendencia (Gn 17). Será un don tan unilateral y gratuito como la primera, igualmente «para siempre» (17,7), concentrada a partir de ahora en Abrahán. Consiste en la promesa de una descendencia numerosa e ininterrumpida y, accesoriamente, de un país (17,8). A diferencia de la alianza con Noé, exige no obstante ser «guardada» (17,9) y requiere una contrapartida, el signo de la circuncisión (17,11). Tres momentos acompasan la historia según la tradición sacerdotal: la creación del universo (Gn 1), la alianza con Noé y todos los seres vivos (Gn 9), y la alianza con Abrahán y su descendencia (Gn 17). Estas tres etapas, cada vez más estrechas, culminarán en la revelación del Sinaí (Ex 19-24).

La alianza según la tradición P se distingue claramente de la alianza deuteronómica, auténtico contrato bilateral entre YHWH e Israel. El escritor P se inspira en ella, pero la extiende a toda la humanidad, a todos los seres vivos y, sobre todo, subrayan su perennidad absoluta. El escrito P, que ha atravesado con el exilio el choque de culturas, se pregunta por el lugar de las naciones y del mundo en el plan divino, teniendo en cuenta el lugar absolutamente particular de Israel. Para él, no puede haber ahí ruptura entre Israel y las naciones: sitúa la historia de Israel en el marco universal de la creación.

Las reglas noáquicas

Según la tradición judía, la humanidad entera, concernida por la alianza establecida por Dios con Noé, está sometida a siete reglas, mientras que los judíos deben observar seiscientas trece. Calificadas de «noáquidas» o «noáquicas», mencionadas en *Jubileos* VII, 21 y en los Hechos de los Apóstoles (Hch 15,20.29 y 21,25), se leen en el Talmud de Babilonia, tratado *Sanedrín* 56a, y sus diversos comentarios:

1) establecimiento de un sistema judicial;
2) prohibición de blasfemar contra el Dios de Israel;
3) prohibición de la idolatría;
4) prohibición de la perversión sexual;
5) prohibición del asesinato;
6) prohibición del robo y de las guerras de conquista;
7) prohibición de la ingesta de la sangre con la carne.

El relato de los orígenes

Al final de nuestro periplo a través de los once primeros capítulos del Génesis, nos queda reunir los resultados antes de preguntarnos por la pertinencia de este gran texto bíblico para el lector de hoy. Hemos optado por la distinción entre dos grandes conjuntos textuales, P y no P, muy circunscritos tanto por la forma como por el fondo. La elección de los nombres divinos es su signo discriminativo, pero está lejos de ser el único.

El escrito sacerdotal

El escrito sacerdotal (P) imprime de entrada su marca en la historia de los orígenes mediante su solemne himno al Dios creador (Gn 1). Más que un relato es una celebración del orden divino en el universo. La dimensión litúrgica de esta confesión de fe aparece en la consagración del séptimo día, que de alguna manera viene a reunir toda la obra de creación. La observancia del sábado es el reconocimiento por parte de la humanidad y, a través de ella, para todo el universo creado, de la acción divina. El sábado será así el medio por el cual el Dios creador confiará a la humanidad no solo su creación, sino la misma prosecución de su obra. ¿Cómo es entonces que, en un mundo tan bien regulado, donde todo es «bueno», el mal haga de repente su aparición, provocando la catástrofe universal y «el fin de toda carne» (6,12-13)? Una ruptura como esta, que algunos no dudan en calificar de «descreación», parece, en la lógica del relato P, contradecir la perfección del orden inicial.

La historia del diluvio formaba parte manifiestamente del folclore universal, tanto en Israel como en Mesopotamia, así en los ambientes sacerdotales como en los profanos. Por tanto, el editor R^P, responsable de la composición final de Gn 1-11, tenía que integrarlo en su relato. Ve en la construcción del arca, según el relato P, una imagen y un anuncio de la construcción del templo (mientras que el relato no P permanece mudo sobre el asunto) y considera el diluvio como un nuevo punto de partida de la creación: «Yo estableceré mi alianza contigo» (6,18), declara Dios a Noé en el momento de su entrada en el arca. Y la conclusión del relato P narra el don de la alianza con Noé, con todos los seres vivos e incluso con la tierra (9,1-17). Una alianza como esta recoge, con

algunos ajustes, el mandamiento de Gn 1,28. Entre estos dos momentos de la creación no hay contradicción, sino profundización de la relación entre el Creador y sus criaturas.

El escrito P de los orígenes se desarrolla sin sobresaltos ni cuestionamientos. Dios es el señor indiscutible del universo y del mundo de los hombres. Nada podrá oponerse a sus planes. ¿Hay que concluir de ello que el escritor no conoce la duda, que no comparte las preguntas de sus contemporáneos sobre Dios, sobre el mal en el mundo? No podemos afirmarlo. En efecto, él no ignora la corrupción en la tierra (6,12-13), ni la violencia siempre amenazadora (9,2.6-7). Pero tiene una confianza total en la justicia divina, sean cuales sean las carencias de la humanidad y la aparente ausencia de Dios en los asuntos del mundo. Para él, la creación es buena y la alianza, sin arrepentimiento (9,16-17). Con el mismo espíritu que el Déutero-Isaías, preocupado por inculcar a Israel el deseo de creer, expresa solo su fe: Dios es «bueno», el mundo es «bueno», la alianza es gracia.

El relato no sacerdotal

El escritor no sacerdotal (no P) nos introduce en un universo cultural completamente distinto. Es un narrador de historias: el *adam* y su mujer, Caín y Abel, los hijos de los dioses y las hijas de los hombres, el diluvio, la torre de Babel. Sus genealogías no tienen el carácter estereotipado de las del escritor P y están enriquecidas con minirrelatos etiológicos sobre Lámec (4,19-24), Henoc (5,23-24), Noé (5,29; 9,18-27), Nemrod (10,8-12), Canaán (10,15-19), Téraj y Abrán (11,27-31). Su estilo lleno de imágenes se alimenta de la experiencia de todos los días y no rehúye ante los antropomorfismos más inesperados cuando habla de YHWH.

El ser humano en la tierra

El escrito no P es menos una historia de los orígenes que la puesta en escena de la humanidad en las condiciones de su vida terrena.

El horizonte del escritor no P no es ya el universo, sino la *adamah*, el suelo original y nutricio del *adam*, el suelo que le produce tantas fatigas y al que vuelve inexorablemente. Tierra de delicias como un jardín regio, pero también de obligaciones, de inseguridades y de amenazas, la *adamah* escapa del *adam* desde el momento en que este pretende hacerse su dueño. Este lugar de vida tan deseado no da lugar a ninguna nostalgia (nada de paraíso perdido), sino que se revela como un mundo por descubrir y por construir con el trabajo, el dolor, la transgresión y la esperanza. Para los contemporáneos del autor no P, la *adamah* no podía dejar de evocar el país de la vida con YHWH, país perdido con el exilio y país que hay que encontrar a través de nuevos vagabundeos.

El *adam* está en el centro de todos los relatos de lo que constituye la vida humana: trabajo, mortalidad, sufrimiento, deseo, dominio, sexualidad, diversidad, alteridad, violencia, progreso, faltas... Todos los estados de la humanidad encuentran en él su lugar, no de manera estática y descriptiva, sino en una aventura infinita. Estamos cerca de la tradición sapiencial.

Igual que Qohélet, el *adam* está taladrado por un sueño imposible: «Dios hizo todo hermoso en su momento, / puso en los corazones el tiempo eterno, / pero el hombre nunca comprende la obra de Dios, / desde su comienzo hasta su final» (Ecl 3,11). El narrador del Génesis se desmarca sin embargo de los sabios por la dinámica de su relato. En efecto, no se contenta con describir a la humanidad como un dato estable y universalmente observable. La ve como una realidad en devenir. El *adam* sigue siendo una criatura de arcilla, pero también en perpetuo movimiento hacia su humanización. Dividido sin cesar entre sus sueños y el peso de su condición terrena, sus empresas, que progresan con transgresiones, están marcadas por la ambigüedad. En su camino y, según parece, atravesándose en su ruta, hay un ser inaprensible, YHWH, por cuyo designio a veces se pregunta el lector.

La acción de YHWH

YHWH está omnipresente en la aventura de la humanidad. Está como observador o más bien como revelador y como actor. Sus monólogos nos presentan a alguien que, con cada iniciativa humana, se pregunta por el ser que ha creado. YHWH modela al *adam* y le encarga que guarde y trabaje la *adamah*. Exterior a la humanidad, inalcanzable en su misterio, es el que crea, manda, juzga y castiga, el que provoca el diluvio y le pone fin, el que frena las ambiciones humanas más alocadas. Pero es igualmente el observador que pone el dedo en los fallos humanos, la incapacidad para aceptar sus límites, para asumir sus diferencias, para entrar en diálogo. Se convierte entonces en la voz de la conciencia. Esta voz trata de revelar al *adam* su realidad profunda, donde el otro –mujer, hermano y cualquiera– tiene su sitio; se esfuerza por liberarlo de un comportamiento autista tan ilusorio como mortífero. El diálogo como expresión de la alteridad y cumplimiento de la humanización es lo que se ventila fundamentalmente en los relatos.

Ahora bien, aunque YHWH habla frecuentemente, es forzoso constatar que apenas se encuentra con un verdadero interlocutor, y ese es el drama que hace vivir al lector el narrador no P. Las pocas veces en que la humanidad responde a las preguntas de YHWH –«¿Dónde estás? ¿Dónde está tu hermano?»– es para buscar excusas o lamentarse, nunca para dejarse cuestionar o formular una oración. Una tras otra, todas las tentativas de diálogo se abortan, como lo ilustra tan gráficamente en el relato de Babel la oposición de dos monólogos. ¿Hay que deducir de ello que el narrador no P se hunde en el pesimismo total y que, en su opinión, la humanidad, «inclinada al mal desde su juventud» (8,21), está abocada al fracaso? Podríamos creerlo sin la presencia siempre atenta de YHWH, que, acompaña al *adam* de paso en paso y de caída en caída, no para de invitarlo a reconocer al otro en sí mismo y le manifiesta siempre su voluntad de dejarle expeditos los caminos de la vida (3,22; 4,15; 6,8; 9,21-22).

El otro

Mediante el cuestionamiento del *adam* es como el narrador trata de responder a las cuestiones sobre el escándalo del mal. Renuncia a querer justificar a YHWH y su relato no es una «teodicea» (defensa de la acción divina). Igual que Job o Qohélet, no tiene respuesta teórica.

Pero no se queda en eso y toda su obra consiste en promover en el hombre el secreto de la vida e incluso su razón de vivir: en el descubrimiento del otro es como el *adam* debe reconciliarse consigo mismo, encontrar su verdadera identidad y el sentido de su existencia. Es en el diálogo con el otro como la humanidad puede escuchar la voz de YHWH y reconciliarse con él. El mensaje del escritor no P se une aquí a su manera con el autor P, para quien la imagen de Dios (1,26-27) -y por tanto el camino hacia él- no es otra que el *adam*.

El relato no P culmina en la llamada de Abrán en Gn 12,1-3:

1 YHWH dijo a Abrán:
«Sal de tu país, de tu tierra natal y de la casa de tu padre
hacia el país que te mostraré.
2 Haré de ti una gran nación,
te bendeciré, engrandeceré tu nombre
y será bendición.
3 Bendeciré a los que te bendigan,
a los que te insulten los maldeciré,
y se bendecirán por ti todas las familias de la tierra».

Con esta llamada se abren los caminos de la historia humana. A diferencia de los constructores de Babel, él tendrá que dejar las instalaciones, abandonar las seguridades de la aldea y de la parentela, partir hacia un país desconocido y aceptar las incertidumbres de la libertad. La manera en que Abrán será recibido por las otras familias de la tierra será la medida de su bendición por parte de YHWH. No corresponde a los seres humanos hacerse a sí mismos un «gran nombre», es YHWH el que hará grande el nombre de Abrán. En la lógica de todo su relato, el narrador arraiga así su camino de fe en el Otro que es YHWH en las relaciones humanas y sociales sobre la *adamah*. El «paraíso» es un sueño que hay que olvidar. Aquí y ahora es donde se decide el futuro de la humanidad. La presencia de YHWH no está en otro lugar, y reconocer esto es también encontrarlo.

Génesis 1-11 en la Biblia

Hemos formulado la hipótesis de un editor final R^P que agrupa y organiza, sobre la base del relato P, el conjunto de Gn 1-11. En efecto, parece difícil atribuir al propio escritor P la responsabilidad de la composición actual. Además de algunas notas redaccionales (2,4a; 7,8-9 y, quizá, el marcador *tol^{e}dôt* [cf. p. 12]), la laboriosa combinación de dos relatos del diluvio traiciona la presencia de una mano editorial.

Los dos documentos siguen siendo reconocibles y hay que examinarlos separadamente. Que R^P haya dejado que aparezcan sus diferencias no carece de significado. Cuando, mucho después del exilio, se entregue a su trabajo de síntesis, tratará de respetar las diversas corrientes de pensamiento vigentes en la comunidad yahvista. Por una parte, una tradición vinculada a la celebración litúrgica del señorío de Dios y, por otra, una tradición, influida por los escritos sapienciales, aunque también deuteronómicos, que pone el acento en la dimensión ética de la relación con YHWH.

A la cabeza

El relato de los orígenes no es ciertamente, en su estado actual, el texto más antiguo de la Biblia. Aunque no deja de estar situado a la cabeza del Génesis, de la Torá y de las Escrituras.

Significativo por su emplazamiento tanto como por su contenido, llama la atención sobre un doble movimiento: el de Israel hacia las naciones y el de las naciones hacia Israel. Por una parte, Israel, con su fe y su religión, está situado en el concierto de las naciones en unión profunda con la humanidad universal y la naturaleza creada. El particularismo del que pudo dar muestras en tiempos de la monarquía, cuando su Dios era un dios nacional, ya no existe. La fe monoteísta exige a partir de ahora el reconocimiento de un plan divino único para todos los seres humanos, el reconocimiento de un Dios cuya presencia y campo de acción son su vida cotidiana, enfrentada con sus límites y sus deseos. Por otra parte, y en sentido inverso, la humanidad entera está llamada a descubrir su identidad y a abrirse a un futuro en la llamada de Abrahán y, por él, en la fe confesada por Israel. Pueblo escogido, pueblo aparte e incluso, según decía Balaán, «no contado entre las naciones» (Nm 23,9), resulta que Israel forma parte a partir de ahora de las naciones y que su futuro y su fe ya no podrán separarse de ellas. Gn 1-11 ofrece la clave de esta situación y constituye para todos aquellos que apelan a la Biblia un texto fundacional.

Génesis 1-11 y el lector moderno

¿En qué el lector actual, creyente o no, puede sentirse concernido por un relato manchado a sus ojos por tantos mitos y situaciones imposibles? ¿Cómo conceder crédito a una representación del mundo que ignora todo de la ciencia moderna sobre el origen del universo, el *homo sapiens* o la evolución? ¿Cómo aceptar la idea de un Dios que se mezcla en la historia de los seres humanos y al que parece agradarle sembrar de trampas sus caminos?

Descubrimientos

Aunque, como hemos tratado de hacer, el lector ha llegado a «desmitizar» los relatos de Génesis 1-11, puede descubrir en ellos su propia existencia.

Perdido en un universo que le supera, se reconocerá en este *adam* perturbado por el mal que está en él, portador de deseos insatisfechos, sediento de emprender, de inventar, de avanzar, de dominar su entorno, pero que tropieza con sus límites y choca con los muros del sufrimiento y de la muerte. Emparentado con todos los seres humanos del planeta, constata que el diálogo con su semejante deja lugar frecuentemente a la opresión y a la violencia. También tiene la experiencia de las catástrofes naturales y su coexistencia con los otros seres vivos -animales y plantas- está viciada por un instinto de dominación que puede arrastrarlo hasta las manipulaciones más brutales. En resumen, el lector de hoy, como el *adam* del Génesis, ¿no es acaso prisionero de su ego, inclinado a situarse en el centro de su existencia, a ponerse en rivalidad más que en diálogo con el otro, a subir al cielo más que a caminar por la tierra?

El *adam* del Génesis no es, ni mucho menos, un ser negativo. Responsable de la vida en la tierra y no juguete de la naturaleza y de los dioses, a él le corresponde cultivar la tierra, inventar nuevas actividades, ejercer su libertad. ¿Es diferente el lector actual?

Si es creyente, se descubrirá creado por Dios, a su imagen y semejanza, objeto de su benevolencia. Sean cuales sean sus carencias y sus errores, está remitido sin cesar al camino de la vida por la voz de su conciencia (la voz de Dios). Este Dios, YHWH, tan desconcertante que todo *adam* acaba dudando de su justicia e incluso de su realidad, se revela ante todo en la vida cotidiana y en las relaciones. Trabajar el suelo, encontrarse en él con sus hermanos y hermanas, consentir en extenderse para siempre lejos de su país natal, de su parentela biológica o ideológica, he ahí para el *adam* el camino del descubrimiento de Dios, de YHWH, ese Otro que abre todas las fronteras. La religión, ya sea judía, cristiana, musulmana u otra, no es, según el Génesis, el primer camino del hombre hacia Dios ni de Dios hacia el hombre. Su papel es confesar y celebrar la aventura que se desarrolla entre todos los seres humanos bajo la mirada de Dios, y no sustituirla.

Un manto abigarrado

Nuestro recorrido por Gn 1-11 ha privilegiado claramente la especificidad de cada uno de los dos grandes escritos iniciales. Esa es una opción deliberada, basada por otra parte en las adquisiciones de la investigación exegética. Sin embargo, tal como se presentan hoy en la Biblia, se ofrecen asimismo a una lectura continua, y por esta razón muchos intérpretes privilegian un acercamiento narrativo que respeta la secuencia canónica de los libros y los capítulos.

Sin ignorar las aportaciones de una *lectio continua*, que tiene como efecto subrayar la unidad de la Biblia, nos ha parecido importante optar por una lectura rota. Conviene recordar que la *lectio continua*, tanto en la liturgia sinagogal como en la liturgia cristiana, se conjuga con la lectura en paralelo de los diversos libros (Torá, profetas, salmos, escritos neotestamentarios). A imagen del editor final R^{P}, que se esforzó que respetar las particularidades de cada uno de los escritos que reunía, aún a riesgo de caer a veces en contradicciones, hemos pensado que la riqueza del conjunto exigía dejar que traslucieran las diferencias internas para evitar un alisado reductor. En efecto, la Biblia no es una obra de síntesis, teológica o de otra clase. Es un manto abigarrado cuyas piezas y múltiples colores abren a una realidad divina y humana irreductible a cualquier síntesis. Por este motivo atestigua a la vez la naturaleza insondable de Dios y la riqueza de sus revelaciones.

4 Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas, que has creado,
5 ¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él,
el hijo de *adam*, para que de él te cuides?
6 Lo hiciste apenas inferior a los dioses,
lo coronaste de gloria y majestad.
7 Le hiciste señor de las obras de tus manos,
todo lo sometiste bajo sus pies,
8 corderos y bueyes juntos,
también las bestias salvajes,
9 los pájaros del cielo y los peces del mar,
todo lo que viaja por las sendas de los mares.
10 YHWH, Señor nuestro,
qué admirable es tu nombre
en toda la tierra
(Sal 8,4-10).

Para saber más

Generalidades

- «Adán», «Caín», «Creación», «Diluvio», «Eva», «Genealogía», «Génesis», «Hombre», «Noé», «Orígenes (historia de los)», en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona, Herder, 1993 (edición electrónica actualizada, ³2002 [en francés] en http://www.knowhowsphere.net/Main.aspx?BASEID=DEB).
- «'adam», «'adamah», «'elohim», «hatta't», «'îsh», «YHWH», en Jean-Pierre PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*. Montrouge, Bayard, 2004.
- Olivier ARTUS, *El Pentateuco. Historia y teología*. Cuadernos Bíblicos 156. Estella, Verbo Divino, 2012.
- Félix GARCÍA LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque*. Ginebra, Labor et Fides, 2005.
- Alain MARCHADOUR, *Genèse. Commentaire pastoral*. Montrouge, Bayard, 1999.
- Thomas RÖMER / Christophe NIHAN / Olivier ARTUS / Christoph UELINGER, «Le Pentateuque», en Th. RÖMER / J.-D. MACCHI / C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*. Ginebra, Labor et Fides, ²2009, pp. 135-216 (hay trad. española sobre la ed. francesa de 2004: *Introducción al Antiguo Testamento*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008).
- Marie-Joseph SEUX Y OTROS, «La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien», en *Suppl. C. E.* n. 64 (1988).
- Jean-Louis SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella, Verbo Divino, 2010.

Estudios particulares

- La revista *Graphè* (Artois Presse, Universidad de Lille) ha dedicado varios números a la presentación de un episodio bíblico y a su recepción en la cultura: «Commencements/Genèse», n. 4 (1995), «L'Arche de Noé», n. 15 (2006), «Le Jardin d'Éden», n. 17 (2008), «La Tour de Babel», n. 21 (2012).
- Marie BALMARY, *Abel ou la traversée de l'Éden*. París, Grasset, 1999.
- José Luis BARRIOCANAL, «Dios como creador y "destructor" (Gn 1-11)», en *Reseña Bíblica* 78 (2013), pp. 13-20.
- Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du premier chapitre de la Genèse* (1969), reed.: París, Cerf, 2005.
- Paul BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*. París, Seuil, 2000, pp. 138-148 (sobre Adán y Eva).
- Enzo BIANCHI, *Adam, où es-tu? Traité de théologie spirituelle*. París, Cerf, 1998.
- Joseph BLENKINSOPP, *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1-11*. Nueva York - Londres, T. & T. Clark, 2011.

- Dominique CERBELAUD, / Gilbert DAHAN Y COLABORADORES, «Caïn et Abel. Genèse 4», *Suppl. C. E.* n. 105 (1998).
- André-Marie DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*. Madrid, Studium, 1971 (orig. francés de 1958).
- Josy EISENBERG / Armand ABÉCASSIS, *À Bible ouverte. La Genèse ou le livre de l'homme*. París, Albin Michel, 2004.
- Danielle ELLUL / Thomas RÖMER Y OTROS, «Récits de création du chaos à la vie» (Cahier Biblique 25), revista *Foi & Vie* (1986).
- Koldo ESTEBAN, «Génesis 1-3 y los relatos babilónicos de la creación», en *Reseña Bíblica* 72 (2011), pp. 15-24.
- Jesús GARCÍA RECIO, «Génesis 1-11 y Mesopotamia», en *Reseña Bíblica* 9 (1996), pp. 5-16.
- Pierre GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencements*. París, Seuil, 1986.
- André LACOCQUE / Paul RICŒUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona, Herder, 2001, pp. 23-86 (sobre Génesis 2-3).
- Jean-Michel MALDAMÉ, *Le péché originel. Foi chrétienne. Mythe et métaphysique*. París, Cerf, 2008.
- Anne-Marie PELLETIER, *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale* (1995), reed.: París, Cerf, 2005, pp. 25-74 (sobre Génesis 1; 2-3; 11,1-9; 12,1-4).
- Bertrand PINÇON, *La pareja en el Antiguo Testamento*. Cuadernos Bíblicos 158. Estella, Verbo Divino, 2013, pp. 10-17 (sobre Adán y Eva).
- Albert DE PURY, *Le chant de la création. L'homme et l'univers selon le récit de Genèse 1* (1986), Cahiers bibliques. Aubonne, Ed. de Moulin, 1999.
- Bernard RENAUD, *La alianza en el corazón de la Torá*. Cuadernos Bíblicos 143. Estella, Verbo Divino, 2009, pp. 8-11 (sobre Génesis 9).
- Maurice RICOLLEAU, *Babel. Le récit biblique*. Bruselas, Lumen Vitae, 2008.
- Jean-Louis SKA, *Le Livre scellé et le Livre ouvert. Comment lire la Bible aujourd'hui?* Montrouge, Bayard, 2011, pp. 211-277 (sobre Génesis 1-11; 6-9; 11,1-9).
- Walter VOGELS, *Nos origines. Genèse 1-11*. Montreal, Bellarmin, 2000.
- André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*. París, Cerf, 2007.
- Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament*. París, Cerf, 2010, pp. 21-46 (sobre Caín y Abel).

Cómic

* Robert CRUMB, *Génesis*. Barcelona, La Cúpula, 2009.

Lista de recuadros

Génesis 1-11. Los pasos de la humanidad sobre la tierra. ¿Quién no conoce a Adán y Eva, Caín y Abel, Noé, el jardín del Edén, el diluvio y la torre de Babel? El comienzo de la Biblia ofrece relatos surgidos de tradiciones diferentes. Ponen en escena al Dios de Israel y a la humanidad en lucha con la naturaleza y la civilización, el mal y la libertad. ¿Cuándo se escribieron? ¿Qué relaciones mantienen con los mitos de Mesopotamia? ¿Cuál es su teología? ¿Y su actualidad? A estas preguntas y a algunas otras pretende responder este *Cuaderno*.

Génesis 1-11

evd
www.verbodivino.es

Génesis 1-11. Los pasos de la humanidad sobre la tierra. ¿Quién no conoce a Adán y Eva, Caín y Abel, Noé, el jardín del Edén, el diluvio y la torre de Babel? El comienzo de la Biblia ofrece relatos surgidos de tradiciones diferentes. Ponen en escena al Dios de Israel y a la humanidad en lucha con la naturaleza y la civilización, el mal y la libertad. ¿Cuándo se escribieron? ¿Qué relaciones mantienen con los mitos de Mesopotamia? ¿Cuál es su teología? ¿Y su actualidad? A estas preguntas y a algunas otras pretende responder este *Cuaderno*.

Contenido



evd
www.verbodivino.es